

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

La máquina antropológica

Límites de una singularidad impersonal

Memoria para optar al grado de doctor

presentada por

Irene Ortiz Gala

Director

Gabriel Aranzueque Sahuquillo

Madrid, 2019

Para Juan, *che ha l'ardore di divenir del mondo esperto*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	IX
RESUMEN	XI
RIASSUNTO.....	XV
INTRODUCCIÓN.....	1
I. Pregunta y objeto de la investigación	1
II. Estado de la cuestión.....	5
III. Consideraciones metodológicas.....	17
IV. Consecuencias para la investigación.....	21

CAPÍTULO I. LA COMUNIDAD Y SU POTENCIA DESTITUYENTE

PRIMERA PARTE: LA MÁQUINA ANTROPOLÓGICA

ARISTITÓTELICA	25
1. El hombre escindido: <i>bíos</i> y <i>zoé</i>	25
2. La noción de nuda vida y su sacralidad	41
3. El musulmán (<i>Muselmann</i>) como paradigma de la nuda vida.....	53
4. El bando y la estructura de la excepción.....	69

SEGUNDA PARTE: LA DESTITUCIÓN COMO EVENTO

ONTOLÓGICO.....	85
1. Poder no hacer y analítica del hombre	85
2. Potencia destituyente y uso	99
3. La comunidad que viene	113

CAPÍTULO II. LA COMUNIDAD INMUNIZADA

PIMERA PARTE. *COMMUNITAS* E *IMMUNITAS*: DOS MIRADAS

SOBRE EL <i>MUNUS</i>	127
1. Origen de la comunidad y <i>munus</i>	127
<i>De la comunidad de la muerte al munus</i>	135
2. Immunitas	143
<i>Conservatio vitae</i>	145
<i>Discusión en el pensamiento italiano</i>	148
<i>Una inmunidad afirmativa</i>	155
3. Metáforas sobre el contagio	167
4. La enfermedad de la ciudad: lógica inmunitaria como política de gobierno	187
<i>Sobre la guerra preventiva</i>	196

SEGUNDA PARTE. EL PARADIGMA INMUNITARIO Y EL

DERECHO: ENDÍADIS DE LA COMUNIDAD	207
1. La inmunización desde su perspectiva jurídica	207

2.	Del mito de la autoctonía ateniense a la ciudadanía romana: relatos sobre la ciudad	223
3.	Derechos de suelo y de sangre: la formulación contemporánea de la exclusión	239

CAPÍTULO III. HACIA UNA COMUNIDAD DEL IMPERSONAL

PRIMERA PARTE. LA HOSPITALIDAD DEL OTRO	253
---	-----

1.	<i>Ius migrandi</i>	253
	<i>La afasia sobre el migrante</i>	260
2.	Primera tentativa: la Declaración de Derechos Humanos de 1948	267
	<i>La fuerza necesaria</i>	273
3.	El dispositivo de la persona	281
4.	Muere la persona, vuelve el cuerpo... ..	297
	<i>La despersonalización y el dato biológico</i>	308

SEGUNDA PARTE. LA COMUNIDAD Y EL IMPERSONAL	311
---	-----

1.	El cualsea y la tercera persona	311
2.	La posibilidad de dispensar justicia en la tercera persona	331
3.	Una comunidad sin personas	343

CONCLUSIONES	357
--------------------	-----

CONCLUSIONI	371
-------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	385
--------------------	-----

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis es el resultado de cuatro años de investigación que han sido apoyados por diferentes personas e instituciones. Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a Gabriel Aranzueque Sahuquillo, director de esta tesis doctoral, por su generosidad intelectual y su compromiso que han superado cualquier expectativa. Le agradezco, además, su paciencia y calidad personal que me han permitido entender que el trabajo de investigadora no es sinónimo de soledad, sino de amistad.

También quisiera agradecer a los profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. En particular, me gustaría reconocer la calidad profesional del profesor Diego S. Garrocho, con quien ha sido un placer compartir docencia en los dos últimos años. Gran parte de las referencias de filosofía griega que aquí presento se las debo al profesor Iván de los Ríos, a quien agradezco su entusiasmo y compañía. Además, quisiera destacar a los profesores de la Scuola Normale Superiore que me recibieron en Pisa. A Roberto Esposito, por su hospitalidad y generosidad, y a la profesora Rita Fulco, por su rigor y compromiso con este proyecto. Sin ellos, este trabajo sería muy diferente.

He adquirido una deuda inextinguible con todos los amigos que me han acompañado en estos cuatro años. Entre ellos, no puedo dejar de nombrar a mis compañeros de doctorado: Adrián, Diego y Ramón. Tengo que expresar mi gratitud a Carmen por su inestimable ayuda y por su cariño. A Lorena, con la que he compartido el entusiasmo del primer año y la ansiedad del último sin dejar de reírnos. A Lucía, que con su pasión y vivacidad lleva sacando lo mejor de mí muchos años. Además, quiero agradecer el cariño a los amigos que me recibieron en Toscana: Chiara, Diogo, Ileri, Iván, Jair, Jorge, Marina, Nicolò, Sara y Val. Palabras aparte merece mi querido José, que siempre encontró el tiempo para leerme y enviarme sus correcciones. Ellos hicieron de Firenze y Pisa una segunda casa. Una mención especial para los amigos que me acompañan desde hace mucho: Bea, Borja, Celia, Judith y Nuria. Sin todos ellos, esto sería un rollo.

No puedo no expresar mi profundo agradecimiento a mi familia. A mis abuelos, Ana y Félix, a mis padres, Ana Isabel y Raúl, y a mi hermano, Ernesto. Su amor incondicional y confianza en mí siguen sorprendiéndome.

Por último, quiero dar las gracias a Juan, que me habló de la Normale hace muchos años, me enseñó su lengua y es el responsable de mi amor por el *bel paese*. Su complicidad y su constante apoyo han sido determinantes para este trabajo.

Que la parquedad de mis palabras no se confunda con ingratitud, los aciertos que pueda contener esta tesis son gracias a ellos.

Madrid, julio de 2019

RESUMEN

El título del trabajo anticipa algunas consideraciones que delimitan el contexto en el que se desarrolla la investigación. En primer lugar, el posible oxímoron que da nombre a nuestro trabajo: la máquina antropológica. Implícita en el título se encuentra una hipótesis con fuertes consecuencias teóricas: el hombre es el producto de una máquina. Aún más, si nos detenemos en este sintagma, comprobamos que el uso del artículo determinante indica la singularidad de la máquina y, por tanto, planteamos que se trata de una única máquina que, haciendo uso de diferentes dispositivos, produce eso que llamamos «hombre». A través de un recorrido por la obra de Giorgio Agamben, examinaremos qué aparatos han permitido la formación del hombre, deteniéndonos en los *arcana imperii*, que el autor italiano identifica, en primer lugar, en la escisión realizada por la filosofía aristotélica y, en segundo, en la figura del *homo sacer*. En este sentido, el corte realizado mediante la identificación de una vida cualificada, *bíos*, y una vida meramente biológica, *zoé*, nos ofrecerá las herramientas necesarias para analizar diferentes momentos históricos en los que podemos identificar procesos de despersonalización. De esta forma, en el primer capítulo nos detendremos en examinar la figura del *Muselmann* de los campos de concentración, a la que Agamben dedica el tercer volumen de su obra *Homo sacer*. En el análisis de esta figura, el autor italiano aísla el momento tanatopolítico en el que se repite la analítica del *homo sacer* y la escisión aristotélica se cumple totalmente. Así, nos detendremos en ella para indagar cuáles son los procesos que permiten retirar la condición de persona al hombre.

El examen de estos procesos lo realizaremos principalmente con la obra de Roberto Esposito. Su propuesta del paradigma inmunitario nos ofrecerá la clave interpretativa para estudiar en qué medida los procesos de despersonalización se fundamentan en el cruce entre el derecho y la vida. El análisis etimológico que identifica en la raíz de la *communitas* el *munus* y su anverso, la *immunitas*, consigue situarse en un punto de equilibrio en el cruce entre vida y derecho. De esta forma, si por un lado el *munus* es un don que no puede no darse y que vincula a través de la deuda a los hombres en la *communitas*, la *immunitas* identifica todos los mecanismos que interrumpen el flujo del

munus para salvaguardar al individuo de su contagio. Dedicaremos todo el segundo capítulo a examinar los mecanismos de los que se sirve el sistema inmunitario, identificando en el aparato jurídico su dispositivo principal. Esposito aislará en el dispositivo de la persona el principal recurso del aparato jurídico para producir situaciones de bando y exclusión. Por tanto, mientras que en el primer capítulo analizamos la figura de la *sacertas* agambeniana como exponente de la relación de bando que produce el derecho, en el segundo y tercer capítulo atenderemos al dispositivo de la persona de Esposito.

Nuestro proyecto incluye la necesidad de introducir un nuevo dispositivo poco atendido por los autores italianos, a saber, el de la ciudadanía. Para llevar a cabo este estudio realizaremos un recorrido arqueológico en torno a la noción de ciudadanía en el segundo capítulo que nos permitirá el tránsito al tercero y último. Allí empezaremos con la necesidad de analizar una cierta afasia por parte de la filosofía sobre el anverso del ciudadano: el migrante. A partir del estudio arqueológico de la hospitalidad, identificaremos los momentos en los que el sistema inmunitario ha permitido la exclusión, hasta llegar a la despersonalización de aquellos hombres que no eran ciudadanos. Así, concluiremos que el aparato jurídico confunde, a través de la ciudadanía, al hombre con el ciudadano. La consecuencia lógica de este análisis será examinar qué sucede con aquellos hombres despojados de la condición de ciudadanía y, en última instancia, de la humanidad que la acompaña.

Finalmente, concluiremos con la reunión de las propuestas de Agamben y Esposito en torno a la noción de una singularidad impersonal. Podríamos decir que ambos autores encuentran en la destitución del dispositivo de la persona la clave interpretativa para pensar una vida no sometida al derecho. De esta forma, aunque Agamben nombre esta vida impersonal como *cualsea* y Esposito lo haga a través de la noción de «tercera persona», lo que nos interesará examinar es que, en ambos casos, se está señalando la posibilidad de pensar una vida impersonal. En este sentido, el subtítulo de nuestra investigación revela algunas observaciones que nos ayudan a comprender en qué escenario va a producirse la discusión sobre el impersonal. El uso de la palabra «límites» pretende conservar las ventajas e inconvenientes que la singularidad impersonal representa para nuestra investigación. La noción de límite subraya la línea que separa la singularidad impersonal de aquello que no lo es, pero también apunta hacia los propios impedimentos que una propuesta sobre la singularidad impersonal entraña. Sin embargo,

la reflexión sobre el impersonal nos ofrece un escenario en el que el cruce entre la vida y el derecho se traslada a un plano inmanente que escapa de la deriva tanatopolítica que Agamben reconoce a lo largo de la historia. Una singularidad que pasa a ser una vida que no puede separarse de su forma y que, por tanto, no permite el corte que la filosofía aristotélica realiza al distinguir dos tipos de vida. En este sentido, la singularidad impersonal agota la gramática de la persona y del dispositivo de la ciudadanía, anula la relación de bando que el derecho establece con los sujetos excluidos y, por lo menos en la obra de Agamben, niega el aparato jurídico. No obstante, los límites de la singularidad impersonal se muestran en el intento teórico por traducir a la práctica esta figura que desactiva el aparato jurídico. En última instancia, si las ventajas de la reflexión en torno al impersonal son mayores a sus inconvenientes es una cuestión que sobrepasa con mucho las posibilidades de esta investigación y que se mantiene abierta a la filosofía que viene.

RIASSUNTO

Il titolo della tesi contiene alcuni indizi che suggeriscono il contesto in cui si svolge la ricerca. Innanzi tutto, vi è presente un ossimoro: la macchina antropologica. Tale figura inaugura un'ipotesi dalle forti conseguenze teoriche, vale a dire che l'essere umano sia il prodotto di una macchina. Inoltre, soffermandoci su questo sintagma, possiamo notare come l'uso dell'articolo determinativo indichi la singolarità della macchina, alludendo quindi al fatto che esista un'unica macchina che, mediante diversi dispositivi, produca ciò che chiamiamo "essere umano". Attraverso le opere di Giorgio Agamben analizzeremo dunque gli strumenti che hanno permesso la formazione dell'essere umano, soffermandoci sugli *arcana imperii* che l'autore italiano identifica in primo luogo nella scissione aristotelica fra *bíos* come vita qualificata e *zoé* come vita meramente biologica, e in secondo luogo nella figura dell'*homo sacer*. Tali dispositivi ci permetteranno di individuare in diversi momenti storici alcuni processi di depersonalizzazione. Nel primo capitolo esamineremo la figura del *Musulmann* dei campi di concentramento, alla quale Agamben dedica il terzo volume dell'opera *Homo sacer*. Tale figura rappresenta per l'autore italiano il momento tanatopolitico in cui si manifestano congiuntamente l'analisi dell'*homo sacer* e la scissione aristotelica, permettendoci di indagare quali siano i processi che consentono di ritirare della condizione di persona ad un essere umano.

L'indagine di questi processi verrà realizzata principalmente attraverso le opere di Roberto Esposito, la cui proposta del paradigma immunitario offre gli strumenti interpretativi necessari per collocare i processi di depersonalizzazione nell'intersezione tra diritto e vita. In tal senso, l'analisi etimologica che identifica il concetto di *munus* alla radice del termine *communitas* e la sua controparte, l'*immunitas*, si rivela di fondamentale importanza. Se da un lato il *munus* è un dono che non può essere dato e che vincola gli esseri umani nella *communitas* attraverso un debito, l'*immunitas* identifica tutti i meccanismi che interrompono il flusso del *munus* per salvaguardare l'individuo dal suo contagio. Dedicheremo dunque il secondo capitolo all'analisi dei meccanismi che caratterizzano il sistema immunitario e all'apparato giuridico come suo dispositivo principale, identificando nel meccanismo della persona il mezzo prioritario utilizzato da tale apparato per produrre situazioni di bando ed esclusione. Pertanto, se nel primo

capitolo analizzeremo la figura della *sacertas* agambeniana come esponente della relazione di bando prodotta dal diritto, nel secondo e terzo capitolo studieremo il dispositivo della persona di Esposito.

In nostro progetto include altresì la necessità di introdurre un nuovo dispositivo spesso trascurato da entrambi gli autori, vale a dire, il dispositivo della cittadinanza. Per svolgere tale indagine realizzeremo un percorso archeologico che dal secondo capitolo ci permetterà di passare al terzo ed ultimo capitolo. Analizzeremo innanzi tutto l'apparente afasia della filosofia rispetto alla figura del cittadino e alla sua controparte, la figura del migrante. Partendo dall'analisi del concetto di ospitalità, identificheremo i momenti in cui il sistema immunitario ha permesso l'esclusione e la depersonalizzazione di esseri umani che non fanno parte dell'insieme dei cittadini. Proporrò poi che l'apparato giuridico confonde, attraverso il concetto di cittadinanza, l'essere umano con il cittadino, e vedremo cosa accade a coloro i quali vengono esclusi dalla condizione di cittadinanza e, di conseguenza, dall'umanità che la accompagna.

Infine, concluderemo la nostra indagine riunendo le proposte di Agamben ed Esposito attorno alla nozione di singolarità impersonale. Si potrebbe addurre che entrambi gli autori identifichino nella destituzione del dispositivo di persona la svolta interpretativa necessaria per poter pensare ad una vita non sottomessa al diritto. Nonostante Agamben nomini questa vita impersonale come *qualunque* ed Esposito utilizzi la nozione di "terza persona", ciò che ci interessa segnalare è che in entrambi i casi si stia segnalando la possibilità di pensare ad una vita impersonale. In tal senso, il sottotitolo della nostra tesi suggerisce alcune osservazioni che ci possono aiutare a comprendere lo scenario in cui si svolge la discussione sull'impersonale. L'uso del termine "limiti" pretende conservare i vantaggi e gli inconvenienti che rappresenta la singolarità impersonale ai fini della nostra ricerca. La nozione di limite sottolinea il velo che separa la singolarità impersonale da ciò che essa non è, e allo stesso tempo segnala gli ostacoli a cui si affronta una tale proposta. Ciononostante, la riflessione sull'impersonale apre uno scenario nel quale l'intersezione tra vita e diritto viene trasportata ad un piano di immanenza che sfugge la deriva tanatopolitica segnalata da Agamben. Si potrebbe pensare tale singolarità come ad una vita inseparabile dalla propria forma e che perciò esclude la cesura realizzata dalla filosofia aristotelica. Il concetto di singolarità impersonale esaurisce la grammatica della persona e del dispositivo di cittadinanza, annulla il bando stabilito dal diritto sui soggetti

esclusi e nega, almeno nell'opera di Agamben, l'apparato giuridico. Lungi dalle possibilità di questa tesi lo stabilire se i vantaggi della riflessione sull'impersonale superino gli svantaggi che potrebbe generare. Tale questione resta aperta per la filosofia che viene.

INTRODUCCIÓN

I. Pregunta y objeto de la investigación

El trabajo que aquí presentamos nace de una inquietud, persistente en el tiempo, por la vida y su relación con el derecho. Una inquietud que no puede entenderse desvinculada del presente y que, sin embargo, ya se encuentra como germen en la filosofía antigua¹. La pregunta desde la que partimos la formulamos a partir de una constatación tan dolorosa como certera: existen vidas que no gozan, al menos jurídicamente, de los derechos que se le presuponen a la vida humana. En cierto sentido, nuestra investigación surge como resultado de una fascinación y una animadversión, a partes iguales, por el imponente edificio del derecho. Podríamos decir que el punto de encuentro entre la vida y el derecho es el espacio en el que se desarrolla este trabajo. En otras palabras, tratamos de comprender en qué sentido el derecho captura la vida y qué consecuencias tiene este encuentro. Así, si tuviéramos que formular la hipótesis de la que partió este trabajo sería algo como lo que sigue: podemos pensar una captura de la vida en el aparato jurídico que produce una nueva forma de vida.

Desde este punto de vista, nuestra investigación comienza con la constatación de una distinción entre la vida biológica y la vida política reconocida por el derecho. En un primer momento, intentaremos identificar los procesos que han permitido esta producción de una vida separada de su forma biológica. Por supuesto, la premisa tiene ya unas implicaciones teóricas fuertes, como que se puede pensar, por un lado, una vida biológica separada de su forma y, por el otro, una forma de vida que no coincide con su soporte natural o biológico. Sin embargo, aunque esta distinción no sea evidente, nos permitiremos usar algunas figuras límites que nos ofrezcan la herramienta para mantener esta dicotomía y, sobre todo, desarrollar el objetivo del trabajo: reconocer los mecanismos que han permitido esta escisión y sus consecuencias.

¹ Precisamente Giorgio Agamben sitúa en Aristóteles la introducción del paradigma que permite la escisión de la vida y su posterior clasificación.

Desde luego, tenemos que definir qué estamos nombrando cuando hacemos mención a la vida y al derecho. La primera advertencia que tenemos que hacer se refiere al uso del primer término: en este trabajo vida indica la vida del animal humano y, salvo mención explícita, no nos referimos a la vida del animal no humano. Precisamente, para evitar equívocos, el primer capítulo está dedicado a la máquina antropológica². Con este nombre se refiere Giorgio Agamben a los diferentes mecanismos que participan en la producción de lo humano. A pesar de que Agamben no ha dedicado un texto en particular a especificar qué es una máquina³, sí ha definido qué es un dispositivo y, en cierto sentido, ha vinculado el destino del primer término al del segundo. La máquina antropológica puede entenderse como el dispositivo que produce al hombre a partir de complejos mecanismos de exclusión. Por tanto, es importante tener presente la siguiente consideración para la lectura de nuestra investigación: la vida a la que nos referiremos será el producto de esta maquinaria. En términos no muy diferentes ha mantenido la discusión Roberto Esposito, quien ha introducido la noción de «dispositivo de la persona»⁴ para denunciar, en primer lugar, la artificialidad de la persona y, en segundo, la cesura sobre la que se fundamenta. Esta coincidencia entre el planteamiento de Agamben y Esposito nos ofrece la posibilidad de forzar un diálogo no producido y encontrar asonancias en sus propuestas, aunque, como veremos, se lleven a cabo desde lugares y lenguajes diferentes.

Por tanto, nuestra investigación se concentra en los mecanismos que han permitido la escisión del hombre y, posteriormente, el sometimiento de una de las partes resultantes de ese corte. Sin embargo, sobre lo que nos concentraremos no será solo el mecanismo, sino las zonas que arroja el hiato entre las dos vidas. Un objeto de nuestra investigación será la figura propuesta por Agamben como paradigma de ese espacio de indistinción, el *homo sacer*, pero también la del musulmán del campo de concentración⁵. En este sentido, tenemos que advertir que una de las características principales de los trabajos de Agamben

² Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, I (Torino: Einaudi, 1995).

³ Agamben no solo habla de «máquina antropológica», también introduce las nociones de «máquina gubernamental», «máquina de la infancia» o «máquina biopolítica». Cf. Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, *Homo sacer* II, I (Torino: Bollati Boringhieri, 2003); Giorgio Agamben *et al*, *Democrazia ¿en qué Estado?*, trad. Matthew Gadowski (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010), pp. 11-15. Para un estudio sobre las diferentes máquinas estudiadas por Agamben, cf. Flavia Costa, *La política que viene. Una lectura de Giorgio Agamben*. Revista Redes, n° 7, 2009, pp. 185-206.

⁴ Cf. Roberto Esposito, *Terza persona: politica della vita e filosofia dell'impersonale* (Torino: Einaudi, 2007).

⁵ A esta figura dedicaremos un apartado en el primer capítulo puesto que ha sido central en la obra de Agamben, sobre todo en los trabajos que componen *Homo sacer*. Cf. Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimoniaio*. *Homo sacer* III (Torino: Bollati Boringhieri, 1998).

y Esposito es el salto recurrente entre figuras antiguas y figuras presentes. De esta forma, la actualidad de lo originario impregnará nuestra propia investigación. Sin embargo, nosotros tomaremos como referencia la figura del migrante no reconocido que ha sido apenas mencionada por Agamben y Esposito. De este modo, en nuestro trabajo será central el dispositivo de la ciudadanía y los mecanismos de exclusión asociados a él. Tomaremos como referencia la obra de Agamben y Esposito, pero para estudiar un dispositivo que ha sido poco examinado por ellos: la ciudadanía.

En este sentido, sus trabajos dedicados al cruce entre la vida y el derecho nos permiten identificar en el dispositivo de la ciudadanía contemporáneo el principal elemento del aparato jurídico. Sin embargo, debemos delimitar a qué hacemos referencia cuando aludimos al aparato jurídico como dispositivo de la máquina antropológica. Para acotar el significado de lo que aparecerá como aparato jurídico destinares el segundo capítulo al «sistema inmunitario»⁶. La lógica inmunitaria de la exclusión nos ofrecerá las herramientas para analizar el mecanismo de formación de identidades reconocido por Esposito que podremos aplicar a las figuras límites de Agamben: el *homo sacer*, el esclavo o el musulmán del campo de concentración. Lo que nosotros intentaremos será extender el fecundo estudio de Esposito al migrante contemporáneo para intentar explicar, también combinando lo arcaico con lo actual, los mecanismos que permiten su despersonalización y, por consiguiente, la pérdida de derechos asociados al dispositivo de la persona.

Antes de introducir el estado de la cuestión, debemos realizar una última advertencia sobre el objeto de nuestra investigación. Si bien hemos dicho que este lo constituía el encuentro entre la vida y del derecho —así como las figuras límites producto de este—, es imprescindible recordar que este encuentro se produce en el seno de una comunidad. No podemos olvidar la constitución comunitaria del aparato jurídico. Este, aunque se dirija al individuo, regula el comportamiento, pero también algo más importante, el valor de los individuos que habitan la comunidad que circunscriben el derecho. La figura del *homo sacer* estudiada por Agamben revela la jerarquía que establece el aparato jurídico al dotar de más valor unas vidas frente a otras. De forma análoga, nosotros atenderemos a este mismo proceso en las formas jurídicas de la

⁶ Esposito nombra como paradigma inmunitario la relación que mantiene la vida con los mecanismos que permiten su protección a través de su negación. Este sistema es identificado con el aparato jurídico que regula las formas de vida admisibles y, por tanto, normaliza los términos en los que pueda darse la vida. Sin embargo, el sistema inmunitario puede considerarse el anverso de la comunidad que la niega para protegerla y mantenerla con vida. Cf. Roberto Esposito, *Immunitas: protezione e negazione della vita* (Torino: Einaudi, 2002).

ciudadanía y la extranjería para que se haga evidente la jerarquía de valor que introduce el derecho. A partir de esta interpretación del sistema inmunitario de Esposito y de la máquina antropológica de Agamben intentaremos evidenciar la relación existente entre dos obras que convergen más veces de las que muestran las referencias entre ellas.

Para concluir, intentaremos dar respuesta –anticipamos ya, parcial y fragmentaria– a la pregunta con la que comenzamos nuestro trabajo. El último capítulo está dedicado al análisis de la noción de impersonal estudiada por Agamben y Esposito para examinar qué ventajas interpretativas puede ofrecernos para abordar nuestra pregunta sobre el corte que produce la máquina antropológica. De ese modo, asumiendo que la vida solo puede darse desde el plano ontológico de la relación, indagaremos si es posible pensar una relación garantizada por el derecho carente de jerarquía. En otras palabras, reflexionaremos y nos interrogaremos por las categorías fundadoras de la filosofía política para abrir un espacio en la máquina antropológica que nos permita pensar una vida no capturada por aquella.

II. Estado de la cuestión

La pregunta que dirige nuestra investigación, el encuentro entre la vida y el derecho, podría haber sido abordada desde diferentes autores y contextos. Sin embargo, nuestro trabajo se concentra principalmente en dos autores de lo que se ha nombrado como *Italian Thought*⁷: Giorgio Agamben y Roberto Esposito. No obstante, esto no quiere decir que no tomemos en consideración autores de otras corrientes. Precisamente el estudio biopolítico italiano mantiene una deuda inextinguible⁸ con algunos autores del pensamiento francés: basta pensar en el rico intercambio de comentarios entre Jacques Derrida y Giorgio Agamben o Jean-Luc Nancy y Roberto Esposito para admitir que la filosofía italiana ha sido ampliamente influenciada por la francesa. Desde este punto de

⁷ En las últimas décadas se han publicado diferentes volúmenes que, desde el ambiente anglosajón, han considerado la filosofía italiana. La primera de estas antologías fue publicada a finales de 1980 bajo el título *Recordings Metaphysics. The New Italian Philosophy*, editada por Giovanna Borradori. El segundo volumen, que aparece en 1997, se titula *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* y ya entre sus editores cuentan con uno de los mayores exponentes del pensamiento italiano: Paolo Virno que acompaña a Michel Hardt (quien luego publicará relevantes obras con Toni Negri). Este segundo volumen está dedicado a las luchas políticas y sociales de los años sesenta y setenta en Italia y a la corriente conocida como *operaismo*. Por otro lado, la tercera obra que aparece con doce años de distancia ya recoge una nueva corriente en el pensamiento italiano: la biopolítica. Este tercer trabajo se titula *The Italian Difference: Between Nihilism and Biopolitics* y toma como ejes al nihilismo y la biopolítica. Este trabajo, editado por Lorenzo Chiesa y Alberto Toscano, recoge ya artículos de Roberto Esposito, Toni Negri, Paolo Virno, Gianni Vattimo y Mario Tronti. Y, aunque, como se puede anticipar, hay un gran ausente: Giorgio Agamben, se conserva su presencia a través del artículo que le dedica Lorenzo Chiesa, uno de los editores de la obra. En cierto sentido, su ausencia se vuelve presencia en el artículo de Chiesa, impidiendo que Agamben pueda decidir si pertenece o no al pensamiento italiano.

Por otro lado, como ha recordado Giacomo Marramao, es importante tener presente cuando hablamos de *Italian Thought* o *Italian Theory* que esta no tiene un significado unívoco y agrupa diferentes formas de pensamiento. En sus propias palabras: «En lo que respecta a la llamada *Italian Theory*, hay que decir que esta se divide en mi opinión en dos vertientes: la primera prosigue de forma original el trabajo de la *French Theory*, como en el caso de Roberto Esposito, mientras que la segunda, que tiene como punto de referencia a Tronti, Cacciari o a mí mismo, privilegiando la relación con el área germánica, desde siempre se ha concentrado en el concepto de lo “político”. Pero también en este caso, no hay que perder de vista el modo en el que las dos vertientes se diferencian internamente y se entrelazan. Tronti, Cacciari y yo marcamos una distancia respecto al epicentro de la discusión biopolítica, aunque esta última tenga muchos matices (la posición de Agamben, la de Toni Negri y la de Esposito son bastante diferentes)», en Federica Buongiorno y Antonio Lucci, eds., «Che cos'è Italian Theory? Tavola rotonda con Roberto Esposito, Dario Gentili, Giacomo Marramao», *Lo Sguardo - Rivista di filosofia*, La «Differenza Italiana», n. 15 (2014): 12-13. [Traducción mía].

⁸ La primera nota al pie de la página que abre *Communitas* reza así: «Véase, y no solo acerca de este punto, el fundamental estudio de J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, París, 1986, texto con el cual tengo una deuda inextinguible, como la que se tiene con un *munus* recibido de la manera más inesperada». Sobre todo en *Categorie dell'impolitico* Esposito asume gran parte del vocabulario empleado por autores franceses —principalmente Bataille, Blanchot y Nancy— para abordar la cuestión de la comunidad. No obstante, ya en *Communitas* se aprecia cómo su proyecto adquiere un vocabulario propio que le hace distanciarse de la gramática empleada en su obra de 1988 y, a la vez, le mantiene unido a través de esa deuda infinita que no puede saldarse.

vista, es importante reconocer que la relevancia de una filosofía no se evalúa por el criterio de originalidad, sino por la capacidad que tiene de contribuir al desarrollo del pensamiento universal, y esto se hace «justamente en la medida en que puede incluir, amalgamándolas en una única mezcla, gramáticas de distinto origen»⁹.

En este sentido, tenemos que introducir algunas notas del escenario italiano en el que se inscriben las reflexiones sobre las que trabajaremos. En primer lugar, el estudio sobre la máquina antropológica –en Agamben– o máquina de las ciencias sociales –en Esposito– comparte una preocupación: la formación de eso que llamamos hombre. Como veremos, particularmente Agamben encontrará en las figuras límite la posibilidad de explicar el funcionamiento de la máquina antropológica. En segundo lugar, es importante resaltar que la discusión en el pensamiento italiano se produce tras una constatación del agotamiento de las categorías hermenéuticas fundamentales de la filosofía política. De ese modo, se volverá un ejercicio compartido por el pensamiento italiano explorar la posibilidad de nuevas categorías que permitan continuar con el estudio de la filosofía política ante la deriva tanatopolítica experimentada en el último siglo. En este sentido, será central la introducción de la noción del paradigma inmunitario presentada por Esposito. En último lugar, las propuestas de ambos autores convergen en una aproximación que desplaza al sujeto clásico de la filosofía política, el hombre, para situar en un plano de inmanencia la figura del impersonal. Así, confiando en que este exordio haya servido para justificar la relevancia del pensamiento italiano contemporáneo, pasamos a mostrar el escenario en el que se desarrolla nuestra investigación.

En primer lugar, debemos detenernos en el funcionamiento de la máquina antropológica y en su producción de lo humano. Según Agamben, la máquina funciona a través de la creación de dicotomías que permiten, en un mismo gesto, excluir y retener uno de sus términos. De ese modo, la máquina antropológica está formada por las nociones de animalidad y humanidad, y obliga a excluir el primero para privilegiar la formación del segundo. Agamben encuentra en Aristóteles la distinción entre *bíos* y *zoé* que le servirá como hilo conductor hasta el presente de la máquina antropológica. De esta

⁹ Roberto Esposito, *Pensiero vivente: origine e attualità della filosofia italiana* (Torino: Einaudi, 2010), p. 17 [ed. cast.: 26]. En esta obra Esposito examina la particularidad del pensamiento italiano a partir de su interpretación como pensamiento desterritorializado. En la ruptura entre la nación y el territorio Esposito encuentra una de las características que hace que el pensamiento italiano asuma la gramática de la filosofía alemana y francesa, y actúa como catalizador de ambas generando su propia singularidad. Para más estudios sobre el *Italian Thought* contemporáneo, véase Dario Gentili, Elettra Stimilli y Glenda Garelli, *Italian Critical Thought Genealogies and Categories* (Londres: Rowman, 2018).

forma, a partir de la distinción entre una vida biológica, sin forma, y una vida estrictamente humana, con una caracterización política y comunitaria, Agamben toma los dos elementos que conforman la maquinaria que produce al hombre. En este sentido, si la maquinaria funciona a través de un mecanismo de exclusión, Agamben señala que para que aquella produzca al hombre, primero tiene que aislar, para después someter, la parte animal. Esposito asumirá gran parte de esta aproximación y la plasmará en su estudio sobre la figura de la persona, a la que dedicará varias obras¹⁰.

De ese modo, vamos a examinar el razonamiento sobre el que se fundamenta la lógica de la exclusión identificada por Agamben y Esposito en la constitución de lo humano. Como han señalado algunos de sus intérpretes¹¹, la aproximación que realiza Agamben a la máquina antropológica se desarrolla a través del estudio de las dicotomías que gobiernan la filosofía política y que revela su proyecto arqueológico. Ya en las primeras páginas de *Homo sacer* introduce la dicotomía que encuentra en Aristóteles en su distinción entre *bíos* y *zoé*, pero también en la cesura entre *oîkos* y *pólis* y, en última instancia, entre interior y exterior. Lo que parece interesar a Agamben de este estudio es poner en evidencia la consecuente extensión de la filosofía griega a la dicotomía entre lo propio y lo impropio. El vector de la propiedad, a veces explícitamente, otras de forma velada, orienta la obra de Agamben mediante la tentativa de su desarticulación. Es la lectura de los términos heideggerianos *eigentlich* y *uneigentlich*, traducidos como propiedad e impropiedad¹², la que permite construir el relato del hombre a partir de la negación de aquello que no le es propio. Así, tanto Agamben como Esposito reconocen

¹⁰ En este sentido, su obra *Terza persona*, publicada en 2007, es un completo estudio sobre la formación del dispositivo de la persona a través de un análisis arqueológico. Además, su investigación continuará con la publicación en castellano de dos artículos recogidos bajo el nombre *El dispositivo de la persona*, publicado por Amorrortu en 2011. Más tarde, en 2013 publica *Due: la macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, donde expone la relación entre la máquina teológica y la producción de la persona. Finalmente, en 2014 publica *Le persone e le cose*, donde examina el funcionamiento de la máquina de las ciencias sociales aplicada a la producción de la persona.

¹¹ Para un desarrollo más detallado de la arqueología de las dicotomías estudiadas por Agamben, véase Campbell, Timothy, *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Minneapolis (University of Minnesota Press, 2011); Greg Bird, *Containing Community: From Political Economy to Ontology in Agamben, Esposito, and Nancy*, State University of New York Press (New York, 2016), <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4694644>.

¹² Empleamos la traducción de Jesús Adrián Escudero, que señala: «“Propiedad”, “propio”; ocasionalmente, “autenticidad” y “auténtico”. Abundan los pasajes en que se refleja la importancia que Heidegger concede a la pareja de términos *eigentlich* y *uneigentlich*, que se pueden traducir sin mayores complicaciones como “auténtico” e “inauténtico”, “genuino” y “no genuino”, “verdadero” e “impropio”, respectivamente. Ahora bien, cuando los adjetivos *eigentlich* y *uneigentlich* se utilizan para indicar los dos modos fundamentales de existencia del Dasein creemos que es más ajustada la opción de “propio” e “impropio”, sobre todo si se presta atención a la raíz *eigen* que significa “propio”, “particular”, “característico”, “especial”», en Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927* (Barcelona: Herder, 2009), p. 70.

en las categorías hermenéuticas de la filosofía política una voluntad por identificar aquello que le pertenece al hombre a través del examen de aquello que no le es propio¹³.

En este sentido, el trabajo desarrollado por Esposito en *Communitas* ofrece una nueva clave interpretativa de la dicotomía entre propio e impropio que se inscribe en el ámbito comunitario. A partir del estudio etimológico, Esposito encuentra en la raíz de *communitas* la noción de *munus*, la cual actuará como vector explicativo en el debate sobre la propiedad y la impropiedad del hombre. La primera constatación que realiza Esposito es sobre la inapropiabilidad de la comunidad. Estando la comunidad constituida por un don obligatorio, una deuda que expone a los individuos a la alteridad –el *munus*– esta no puede presentarse en términos de propiedad o pertenencia. De esta forma, no es solo que lo común se encuentre desvinculado del significado de la condisión de una propiedad, sino que lo que permite su constitución, es precisamente la situación de deuda y alteridad en la que se encuentran los individuos que la habitan. Escribe Esposito: «Imponemos así un giro de ciento ochenta grados a la sinonimia común-propio, inconscientemente presupuesta por las filosofías comunitarias, y restablecemos la oposición fundamental: no es lo propio, sino lo impropio –o, más drásticamente, lo otro– lo que caracteriza a lo común»¹⁴. Por tanto, el sujeto, que solo puede habitar en la comunidad, no puede ser descrito a través de la categoría de propiedad sino, por el contrario, desde su constitutiva alteración a la que le somete la comunidad. En otras palabras, lo que es propio del sujeto es su impropiedad. Desde esta premisa, Esposito consigue interrumpir la coincidencia entre el individuo y su identidad –entregada en parte por la pertenencia a una determinada comunidad– para subrayar que es precisamente el habitar una comunidad lo que descentra al sujeto.

¹³ También Hannah Arendt dirigió sus trabajos a este proceso de cesura del hombre e identificó en ella la producción del ciudadano. En este sentido, la autora vincula la creación de la ciudad con la producción del hombre en un origen indisoluble: «El nacimiento de la ciudad-estado [*city-state*] significó que el hombre recibía “además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bíos politikós*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*ídion*) y lo que es comunal (*kainón*)”. No es mera opinión o teoría de Aristóteles, sino simple hecho histórico, que la fundación de la *pólis* fue precedida por la destrucción de todas las unidades organizadas que se basaban en el parentesco, tales como la *phratría* y la *phylé*. De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, solo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bíos politikós*, es decir, la acción (*prâxis*) y el discurso (*léxis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (*tà tôn ánthropon prágmata*, como solía llamarla Platón), de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta», en Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales (Buenos Aires: Paidós, 2011), p. 39.

¹⁴ Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità* (Torino: Einaudi, 1998), p. XIV [ed. cast.: 31].

Por tanto, la crítica iniciada por Agamben centrada en la figura del hombre, pasa a ser considerada en términos comunitarios por Esposito. Sin embargo, conviene no olvidar que la cesura que señala el primero como resultado de la máquina antropológica es una operación que se realiza en una comunidad. En este sentido, ambos autores coinciden en la caracterización del hombre a partir de una constitutiva impropiedad a la que le lleva su participación en la comunidad. Esta lectura de la comunidad y, por consiguiente, del hombre que la habita, permite a ambos autores alejarse de las interpretaciones que se mantienen en la gramática de lo propio e identifican en esta una necesidad de reconocimiento del hombre. De esta forma, no es que el hombre en su singularidad o, aún peor, en cuanto miembro de un grupo precise de reconocimiento para validar su existencia, pues esta lectura presupone una relación de propiedad del individuo con su identidad. Lo que sucede es, más bien, que el hombre, en cuanto singularidad expuesta a los otros, comparte su propia expropiación. De esta forma, nos encontraremos con dos propuestas que emplearán una gramática muy diferente de las filosofías del reconocimiento¹⁵, los comunitarismos¹⁶ y las éticas de la comunidad¹⁷. Mientras que estos últimos coinciden en subrayar la necesidad del individuo de pertenecer a una comunidad y, lo más importante, del reconocimiento formal por parte de ella, nuestros autores se dirigirán a una reflexión sobre un sujeto sin pertenencia. Como ha señalado Marramao: «El reconocimiento no es la solución, sino el inicio de los problemas»¹⁸. De esta forma, el riesgo que parecen no querer asumir las filosofías comunitaristas y del reconocimiento es el deslizamiento sutil pero constante hacia una configuración patológica y destructiva de la comunidad.

Esto nos lleva al segundo problema que abordaremos en nuestra investigación: el agotamiento de las categorías hermenéuticas y la necesidad de atender la deriva tanatopolítica de la política occidental. Ya el primer volumen de *Homo sacer* termina señalando el camino hacia una catástrofe tanatopolítica sin precedentes y, por

¹⁵ Nos limitamos a señalar a algunos de los autores que pertenecen a esta corriente y con los que dialoga Esposito: Nancy Fraser y Axel Honneth. *¿Redistribución o reconocimiento?*, trad. Pablo Manzano (Madrid: Morata, 2006); Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. Manuel Ballester (Barcelona: Crítica, 1997).

¹⁶ Para una aproximación al comunitarismo, cf. Charles Taylor, *El multiculturalismo y «la política» del reconocimiento*, trad. Mónica Utrilla de Neira (México: Fondo de Cultura Económica, 1993); Michael Walzer, *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, trad. Heriberto Rubio (México: Fondo de Cultura Económica, 2015).

¹⁷ Además de las obras a las que nos referiremos a lo largo del trabajo, véase la discusión sobre los límites de la ética de la comunicación habermesiana en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, trad. Fernando Vallespín Oña (Barcelona: Paidós, 1998).

¹⁸ Federica Buongiorno y Antonio Lucci, eds., *op. cit.*, p. 15 [Traducción mía].

consiguiente, la obligación de abandonar las categorías políticas que nos han conducido a este punto de no retorno que Agamben identifica en el nazismo y en la deriva autoinmunitaria de las sociedades contemporáneas. Así, en el segundo capítulo de nuestra investigación nos concentraremos en esta deriva autoinmunitaria de las políticas occidentales. Para ello nos dirigiremos, sobre todo, al paradigma inmunitario propuesto por Esposito en tres obras fundamentales: *Communitas*, *Immunitas* y *Bíos*. En estos tres trabajos, publicados entre 1998 y 2004, comprobaremos el camino que el sistema inmunitario ha recorrido para plantearse como el *nexus* biológico o vector de relación¹⁹ que permite conectar los dos términos en tensión de la biopolítica sin resolverse a favor de ninguno. Antes de continuar, vamos a hacer una breve aproximación al sistema inmunitario. Se dijo que la *immunitas* actúa como el elemento que exonera o libera²⁰ al hombre de la obligación del *munus* y, en este sentido, aunque niega la comunidad, es el elemento que permite que aquella se mantenga con vida. La *immunitas* es el anverso de la *communitas* que interrumpe el fluir del *munus*. Por otro lado, a partir de un análisis que tendremos tiempo de justificar, Esposito reconoce en el sistema jurídico el principal exponente del paradigma inmunitario en tanto que actúa como dispositivo que restablece los límites de lo propio que el contagio del *munus* había eliminado. En resumen, podríamos decir que cuando nombramos el sistema inmunitario nos referimos, principalmente, al dispositivo jurídico y las prácticas políticas que protegen, a través de su negación, la vida.

En cierto sentido, podemos identificar un cambio de rumbo en los trabajos de Esposito a partir de *Immunitas*, obra que inaugura el momento en el que se aleja de una lectura más deconstructivista que parecía representar en *Categorie dell'impolitico* y en *Communitas*, para dirigirse a la elaboración de una propuesta afirmativa. Con la publicación de *Immunitas* comienza un recorrido que tiene como horizonte biopolítico una trasposición inmanente y funcional en lugar de una superación de la teología política y económica –que, sin embargo, parece conservarse en el proyecto de Agamben–. La ventaja interpretativa del paradigma inmunitario es que el planteamiento afirmativo de Esposito no debe hacer inoperosas las categorías políticas tradicionales, como sucedía

¹⁹ Sobre el paradigma inmunitario de Esposito y su interpretación como *nexus* ha escrito un artículo fundamental Greg Bird tras su participación en el congreso realizado en la Universidad de Salerno en octubre de 2015 bajo el nombre *Italian Thought, questione aperte*. Puede consultarse su intervención en el volumen editado por Enrica Lisciani-Petrini y Giusi Strummiello: *Effetto Italian Thought* (Macerata: Quodlibet, 2017).

²⁰ Cf. Esposito, R., *Immunitas*, *op. cit.*, p. 8 [ed. cast.: 14].

con la propuesta agambeniana, sino encontrar una formulación afirmativa. Esposito toma como elemento fundamental de la filosofía política la noción de inmunización, que el desarrolla en su idea de paradigma. Su momento inaugural, que Esposito reconoce en la modernidad, principalmente en la obra de Hobbes, se produce como resultado del abandono de las categorías políticas de familia o pueblo que presuponían un vínculo natural con la comunidad a la que se pertenecía. En cambio, la modernidad comienza un nuevo relato en torno a la constitución de lazos libremente elegidos: «Por un lado, la relación jurídico-política de la “ciudadanía” en el interior de un Estado; por el otro, la relación racional e instrumental del intercambio económico»²¹. Este cambio de léxico permite a Esposito identificar la modernidad con la inauguración del paradigma inmunitario o, lo que es lo mismo, el momento en el que la vida se protege mediante su negación política²².

Lo que será decisivo para esta lectura es si la negación de la vida para su protección implica necesariamente un escenario tanatopolítico –como el que ha dibujado Agamben– o si, por el contrario, es posible pensar una formulación afirmativa –como la que defiende Esposito–. Este, más que si el régimen biopolítico se inicia con Aristóteles o en la modernidad, es el centro neurálgico del debate italiano. Que Agamben identifique en Aristóteles el germen de la biopolítica mientras que Esposito sitúe el inicio en Hobbes es un aspecto importante pero no el más interesante para nuestra discusión. Lo central es saber si, efectivamente, los dispositivos de la política occidental están orientados, irremediablemente, hacia una deriva tanatopolítica o si, por el contrario, es posible pensar una reformulación afirmativa. En este escenario, Esposito consigue plantear una inmunidad afirmativa, una biopolítica *de* la vida y no *sobre* la vida. Con esta fórmula que es capaz de desarrollar a partir de la lectura de cierta literatura médica, Esposito consigue dirigir su investigación hacia un proyecto más político que ontológico. Por un lado, es una consecuencia lógica de su planteamiento etimológico inicial que, al situar la inmunidad como el reverso de la comunidad, tenga que establecer la discusión comunitaria a través de la conservación de la inmunidad y, por consiguiente, formularla en términos afirmativos. A diferencia de lo que ocurrirá con Agamben, Esposito no

²¹ Elena Pulcini, *La cura del mondo: paura e responsabilità nel'età globale* (Torino: Bollati Boringhieri, 2009), p. 61 [Traducción mía].

²² Esposito identifica en la obra de Hobbes el inicio del proceso de desubjetivación del individuo en el momento en el que para constituirse como miembro del Estado tiene que someterse a la voluntad del soberano y, por consiguiente, negar su propia voluntad.

condiciona el éxito de la comunidad a la eliminación del dispositivo inmunitario. Por el contrario, Agamben, al conceder un destino tanatopolítico incorregible al dispositivo inmunitario, solo puede plantear su necesaria desactivación.

Nuestra investigación nos llevará en la segunda mitad del segundo capítulo a distanciarnos en cierta medida de los dispositivos del sistema inmunitario analizados por Esposito para centrarnos en el que, en nuestra opinión, actúa como elemento principal en las sociedades contemporáneas: el dispositivo de la ciudadanía. Los tres apartados que conforman esa parte examinarán cómo opera el dispositivo de la ciudadanía a partir de un recorrido arqueológico del dispositivo. En última instancia, tomaremos como propio el dispositivo de la ciudadanía, pero para introducirnos en el debate entre Agamben y Esposito y poder delimitar si aquel puede considerarse un dispositivo tanatopolítico que precisa su destitución. De esta forma, el encuentro entre la vida y el derecho será examinado a través de la función delimitadora que cumple la ciudadanía, en primer lugar, como condición que vincula a un sujeto con un Estado, pero, en segundo, como requisito *sine qua non* para convertirse en sujeto de justicia. Nuestra hipótesis es que, para poder ser un sujeto de justicia, es necesario ser propietario del estatus de ciudadanía. Estamos tan acostumbrados a nombrar los derechos que parece que hemos olvidado que eso no basta para que existan. Podríamos decir que la gramática de los derechos –producto de un exceso de declaraciones, tratados, pactos, libros, congresos y un largo etc. – ha eliminado el carácter histórico y ha confundido los derechos del hombre con los derechos naturales.

El riesgo al que nos enfrentamos consiste en confundir al hombre con el ciudadano: «Los derechos se atribuyen al hombre (o emanan de él) tan sólo en la medida en que este es el fundamento del concepto de ciudadano, fundamento destinado a disiparse directamente en este último (es más: nunca tiene que salir a la luz como tal)»²³. Por tanto, el deslizamiento de la noción de hombre a la de ciudadano excluye de la humanidad a aquellos hombres que no son ciudadanos. Si «el derecho de uno debe suponer el deber de otro»²⁴, no puede bastar nunca con la tautología que indica que el contenido del derecho es el mismo derecho. Más bien tendríamos que reconocer que el contenido de un derecho no puede ser el bien que quiere proteger sino el deber de los otros de cumplirlo y, en este sentido, los deberes se establecen respecto a una comunidad que, a través de la sanción,

²³ Giorgio Agamben, «Política del exilio», trad. Dante Bernardi. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura* 26-27 (1996), p. 44.

²⁴ Juan Antonio Estévez Araújo, «Introducción», en Juan Antonio Estévez Araújo, *El libro de los deberes. Las debilidades e insuficiencias de la estrategia de los derechos* (Madrid: Trotta, 2013), p. 19.

obliga al cumplimiento. En ese escenario, es insuficiente e inútil apelar a la bondad de los derechos si no se indica antes el deber que los acompaña. Esta lógica del derecho se expresa con total claridad en el dispositivo de la ciudadanía, donde solo aquellos miembros de una comunidad que son identificados como ciudadanos gozan de todos los derechos que reconoce la comunidad. Se podría decir que la comunidad solo adquiere un deber con aquellos hombres que son ciudadanos y, por consiguiente, solo ellos encuentran una protección de los derechos que reconoce el Estado.

Finalmente, llegamos al tercer y último capítulo de nuestro trabajo, en el que nos damos la siguiente tarea: examinar qué respuestas encontramos por parte del pensamiento biopolítico italiano ante la constatación del agotamiento de las categorías hermenéuticas políticas –para nosotros, principalmente, aquella de ciudadanía–. El recorrido que realizaremos partirá de la constatación de que el dispositivo que produce nuda vida en las sociedades contemporáneas es la ciudadanía para dirigir nuestra atención a esa vida excluida del aparato jurídico.

Puede que por una posición geográfica estratégica o por una historia particular del territorio italiano –no de la nación italiana– el pensamiento italiano ha tomado en los últimos treinta años, de manera más tangencial o frontal dependiendo de los casos, la figura del inmigrante como elemento de reflexión. De ese modo, en la misma obra en la que Agamben revisa la figura del *homo sacer* se entremezclan páginas sobre los albaneses encerrados en el estadio de Bari en 1991 o sobre los Centros de Internamiento de Extranjeros²⁵. Con menos referencias explícitas, pero con una profunda y fecunda investigación, Esposito ha pensado la ajenidad a través del sistema inmunitario²⁶. En este sentido, parece que la nuda vida a partir de los años cincuenta del siglo pasado puede identificarse con la vida del inmigrante no reconocido o con la del apátrida sobre la que trabajó Arendt. Si el ser humano está formado por dos esferas con diferente valor, podría decirse, *es* dos en uno: una parte racional –aquella a la que se reconocen derechos– y una corpórea –más cercana a la vida animal– y, a su vez, la ciudadanía se convierte en un requisito necesario para disfrutar de derechos, entonces aquellas personas que no poseen ciudadanía se deslizan peligrosamente hacia una figura exclusivamente animal. En este sentido, los ejemplos de centros de reclusión para personas migrantes examinados por

²⁵ Cf. Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., pp. 195 y ss. [ed. cast.: 221 y ss.].

²⁶ Para un análisis del desarrollo de la noción de vida de Esposito, véase Matías L. Saidel, «La vida en el dispositivo filosófico: reflexiones sobre las nociones de vida y política en G. Agamben y R. Esposito». *Fragmentos de Filosofía* 12 (2014), pp. 83-108.

Agamben evidencian este tratamiento para las personas sin ciudadanía. Así, para poder convertirse en sujeto de justicia, las personas migrantes tienen que pasar por procesos de naturalización que los constituyan en ciudadanos. Solo de esta forma el hombre puede escapar de la carencia de derechos que lo aproxima peligrosamente al animal.

La segunda parte del tercer capítulo toma el testigo de esa nuda vida que es la vida del migrante sin reconocer por el Estado que habita, y se dirige hacia la ventaja interpretativa que puede ofrecer situar en el centro de la filosofía política una singularidad impersonal. Desde lugares muy diferentes y con divergencias quizá irresolubles –en cuanto al nacimiento de la biopolítica o al destino tanatopolítico de esta–, Agamben y Esposito parecen reunirse en torno a un concepto: el impersonal. En 1990 aparece la primera edición de *La comunità che viene*, ensayo en el que Agamben introduce el concepto de *qualunque*, que la edición castellana traduce como *cualsea*. Por otro lado, Esposito en sus obras dedicadas a la noción de persona examina también las ventajas de eliminar la trascendencia que introduce la vida cualificada respecto a la vida biológica a través de la noción de «tercera persona». De ese modo, en ambos casos se privilegia una inmanencia que reconcilia la vida y el derecho para evitar el corte que provoca una cesura en el interior de la primera. Tomando como referencia la comunidad acéfala de Georges Bataille²⁷, podríamos decir que el hombre que la habita es un hombre sin finalidad ni obra, pura excedencia y exceso de potencia que no se resuelve en un único acto. Se trata de interrumpir la naturaleza de la obra, dejar de o cesar de ser obra para mantener a la comunidad y a sus individuos en pura potencia. Se trata, en última instancia, de desactivar los efectos reales producidos, en el esquema de Esposito, por el dispositivo de persona, y en nuestra investigación, sobre todo, por el dispositivo de la ciudadanía. En un sentido análogo opera Agamben cuando escribe en la primera página de *La comunità che viene*: «el ser que viene es el ser cualsea»²⁸. Ambos autores coinciden en la necesidad de hacer inoperosas o desobrar las identidades que dotan de valor al hombre. Solo con una

²⁷ Encontramos en Bataille la siguiente caracterización del hombre acéfalo: «El superhombre y el *acéfalo* están unidos por un mismo destello a la ubicación del tiempo como objeto imperativo y libertad explosiva de la vida», en Georges Bataille, *La conjuración sagrada*, trad. Silvio Mattoni (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003), p. 186. Sobre la interpretación del carácter acéfalo y de sus consecuencias para la comunidad, escribe Blanchot: «Vincularse con Acéfalo es abandonarse y darse: *darse sin restitución al abandono sin límite*. Aquí tenemos el sacrificio que funda la comunidad, deshaciéndola, entregándola al tiempo dispensador que no la autoriza, tampoco a los que se dan a ella, a ninguna forma de presencia, y remitiéndolos así a la soledad que, lejos de protegerlos, los dispersa o disipa sin que se reencuentren a sí mismos o juntos», en Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. Isidro Herrera (Madrid: Arena Libros, 1999), pp. 45 y ss.

²⁸ Giorgio Agamben, *La comunità che viene* (Torino: Einaudi, 1990), p. 3 [ed. cast.: 9].

singularidad cualsea o impersonal, desprovista del valor en el que se inscribe el sujeto en el aparato jurídico a través del dispositivo de la ciudadanía, puede convertirse en una singularidad plural que reúna en un plano de inmanencia vida y norma. Lo que examinaremos en las últimas páginas de nuestro trabajo es el interés que puede tener esta singularidad impersonal para la filosofía que viene, pero, sobre todo, para no abandonar la reflexión sobre la máquina antropológica y la escisión de la vida. Como recuerdan Agamben y Esposito, aquella opera adoptando diferentes formas que, no obstante, conservan su actividad principal: someter una parte de la vida. El análisis arqueológico de la máquina antropológica revela su carácter repetitivo y las diferentes formas en la que se ha realizado en diferentes momentos históricos. En pocas palabras, forzaremos un diálogo entre las obras de Agamben y Esposito para poner en evidencia el patrón que el método arqueológico revela en sus investigaciones: la constante que somete la vida al derecho. Como ha señalado Esposito: «Entre un esclavo condenado a muerte en las provincias del imperio, en Alabama del siglo XIX o en las costas de Lampedusa, el evento más espantoso sigue siendo, con mucho, el último»²⁹. De ese modo, examinaremos el *arcana imperii* que conserva el sometimiento de la vida por el aparato jurídico y su forma de operar en el presente. Para pensar en una superación de la máquina y de su producción de dicotomías, examinaremos qué puede ofrecer la singularidad impersonal.

²⁹ Roberto Esposito, *Le persone e le cose* (Torino: Einaudi, 2014), p. 16 [Traducción mía].

III. Consideraciones metodológicas

Con el objetivo de aclarar la metodología que hemos empleado para la escritura de este trabajo, pasamos a realizar algunas consideraciones. En primer lugar, distinguiremos entre el enfoque –la perspectiva empleada en la investigación– y el método –las técnicas y los procedimientos empleados en la escritura del trabajo–. Antes de exponer qué enfoque y qué metodología hemos utilizado, tenemos que reconocer una característica de las fuentes con las que hemos trabajado: son muy diversas entre ellas, por lo hemos empleado enfoques y métodos diferentes. Se trata de un corpus plural y diverso que acoge a dos de los filósofos más importantes del escenario italiano contemporáneo –Giorgio Agamben y Roberto Esposito–, dos de las que fueron probablemente las filósofas más importantes del siglo XX, aun cuando una de ellas negara eufóricamente ser filósofa –Simone Weil y Hannah Arendt–, teóricos del derecho italiano –Norberto Bobbio y Santi Romano– y escritos de diferente naturaleza que ya tendremos la ocasión de examinar.

Lo que ha hecho posible su reunión en una tesis doctoral es que, desde diferentes vértices, con gramáticas diversas, todas las obras cotejadas comparten una pregunta por el ser del hombre. Desde luego, esto es tan amplio que quizá no quiera decir nada que no revele el propio hecho de la escritura. Si hacemos nuestra la frase de Terencio: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*³⁰, o la formulación de Miguel de Unamuno, *nullum hominem a me alienum puto*³¹, se entenderá por qué ha sido una consecuencia natural de la investigación sobrepasar los límites –nunca rígidos– de lo que en las bibliotecas se cataloga como filosofía. Hecha esta advertencia, pasamos a identificar la metodología y el enfoque empleados en la investigación.

Como forma de trabajar hemos adoptado una suerte de relato iterativo, en el que, siguiendo la metodología que emplean Agamben y Esposito en sus propias investigaciones, nos hemos centrado en buscar elementos en la historia que compartan un

³⁰ «El atormentado», en Terencio, *Obras*, trad. Gónzalo Fontana Elboj (Madrid: Gredos, 2008), p. 209. Este verso ha sido acogido y reiteradamente citado por la tradición: cf. Cic., *De off.*, III, 19-63, *De leg.*, I, 12, 33; Séneca, *ep.*, 95, 53. Para un exhaustivo estudio de la recepción de este verso, cf. Maurizio Bettini y Licinia Ricottilli, «*Homo sum: humani nihil a me alienum puto*: Elogio dell'indiscrezione», *Antropologia e mondo antico: atti del I Convegno dell'Associazione di Antropologia e Mondo Antico*, vol. 55, n. 3, pp. 361-373.

³¹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. (Madrid: Alianza editorial: 2013), p. 13.

patrón y que nos permitan hacer una lectura del presente. En este sentido, como ha señalado Esposito, lo que ha caracterizado el pensamiento italiano de los últimos años es por un «inédito desdoblamiento de la mirada, que se dirige, al mismo tiempo, a la actualidad más acuciante y a los dispositivos de largo e incluso de larguísima duración»³². A través de la noción de paradigma agambeniana, Agamben busca aquellas figuras históricas que por situarse, en principio, fuera del régimen jurídico-político –el esclavo, el *Muselmann*– ofrecen una interpretación desde una exterioridad que se mantiene impolítica³³ y, por consiguiente, no es externa.

En este sentido, la arqueología de las bipolaridades y de sus zonas intermedias estudiada por Agamben ofrece un análisis que reúne la perspectiva diacrónica y sincrónica a través de las repeticiones de un paradigma a lo largo de la historia, pero, también, de la atención minuciosa a cada una de sus expresiones. Podríamos decir que lo que buscamos es pensar la actualidad de lo originario, puesto que, desde este punto de vista, hemos encontrado significativas conexiones entre el *homo sacer* y el inmigrante no reconocido por un Estado que nos llevan a retomar la hipótesis de los *arcana imperii* que sugieren Agamben y Esposito. Por otro lado, como ha señalado este último, el uso de «categorías y dispositivos –como los de imperio, *sacertis* o persona– tomados del mundo antiguo es otra prueba de la vocación genealógica de una línea de pensamiento que, a lo largo de todo su recorrido, tiende a entrar en sintonía con los rasgos constitutivos del presente interrogándolo a la luz de su raíz más profunda»³⁴. Así, es un rasgo compartido por Agamben y Esposito la orientación hacia un cierto arcaísmo que busca en las discontinuidades históricas –en las figuras impolíticas– el *continuum* presente en la historia. Y, no obstante, es importante no olvidar que la atención de Agamben está dirigida a las figuras que representan discontinuidades, interrupciones en el orden jurídico-político que revelan su suspensión. No obstante, conviene recordar que el análisis de ambos autores no puede reducirse a un gusto por lo arcaico, sino a una verdadera vocación por analizar el presente a partir de las herramientas que encuentran en el análisis arqueológico. En sus trabajos, y en el nuestro, se entrelazan figuras antiguas y dispositivos

³² Esposito, R., *Pensiero vivente*, op. cit., pp. 5-6 [ed. cast.: 12].

³³ Aunque tendremos tiempo de aclarar la diferencia, nos limitamos a señalar que impolítico no quiere decir anti-político o apolítico sino, más bien, una mirada desde otro lugar sobre lo político. En palabras de Esposito: «Lo impolítico no es distinto de lo político, sino que es lo político mismo observado desde un ángulo de refracción que lo “modera” frente a lo que él no es y tampoco puede ser. A su imposible. En este sentido, no hay dualidad sino, a lo sumo, diferencia», en Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, (Bologna: Il Mulino, 1999), p. XX [ed. cast.: 18].

³⁴ Esposito, R., *Pensiero vivente*, op. cit., p. 24 [ed. cast.: 35].

actuales que nos hacen, una vez más, reivindicar la actualidad de lo originario. El interés de esta metodología para la investigación filosófica, bastante antes que por Agamben y Esposito, había sido señalada por Walter Benjamin. En sus propias palabras:

No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es un discurrir, sino una imagen en discontinuidad. –Solo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas), y el lugar donde se las encuentra es el lenguaje. [N 2 a, 3]³⁵.

En cierto sentido, hemos querido hacer propia esta forma de trabajo y, por eso, aparecerán en nuestro relato figuras, aparentemente tan dispares y lejanas, como la autoctonía griega, la ciudadanía romana y las leyes de extranjería contemporáneas. Pensar la actualidad de figuras originarias como el *homo sacer* representa una ventaja a la hora de analizar los dispositivos actuales: comprender la matriz que estos comparten con las representaciones antiguas para entender las consecuencias de su uso en el presente.

En conclusión, decidimos trabajar desde la metodología arqueológica no por una voluntad de trazar una línea temporal que permita identificar un único origen³⁶ –pues asumimos la multiplicidad de este–, sino para aislar la matriz que opera en los diferentes dispositivos y que, esto es lo central, tiene consecuencias prácticas tanatopolíticas. Por tanto, el dispositivo de la ciudadanía será el objeto de nuestro trabajo a partir de un enfoque diacrónico sin renunciar a un estudio sincrónico que revele las particularidades de su uso en el presente.

³⁵ Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*, trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera, y Fernando Guerrero, (Madrid: Akal, 2005), p. 464.

³⁶ Nos permitimos compatir *in extenso* a Luciano Bianciardi: «El problema del origen siempre ha seducido y extenuado la mente de sabios, sapientes e intelectuales: el origen del hombre, de las especies, de la sociedad; el origen del mal y la desigualdad. Se calculan los años de una ciudad o una religión desde el origen, y decir “original” significa reconocer un mérito. Vamos, que a la gente –vaya usted a saber por qué– parece importarle más el pasado, el pasado remoto, ya incapaz de hacer daño a nadie, que el futuro, el futuro próximo, siempre amenazante e inminente, como abemos de sobra», en Luciano Bianciardi, *El trabajo cultural*, trad. Miguel Ros González (Madrid: Errata Naturae, 2017), p. 9. Como trataremos de mostrar en nuestro trabajo, no se encuentra entre nuestros propósitos encontrar un origen de la máquina antropológica ni del dispositivo de ciudadanía. Los análisis arqueológicos que presentaremos buscarán identificar una cierta dinámica de repetición en diferentes momentos históricos que, más que señalar un origen, indican una presencia constante que excluye y tiene consecuencias tanatopolíticas.

IV. Consecuencias para la investigación

Podemos anticipar que la investigación que a continuación presentamos no se decanta por ninguno de los autores principales: no hay un privilegio, al menos constante, de Agamben sobre Esposito o viceversa. Tampoco nuestro trabajo pretende colarse en el debate –no acontecido– entre ambos para introducir una tercera voz. En cierto sentido, nuestra investigación se desplaza a los márgenes de sus trabajos para mirar, con un poco de distancia, los vacíos presentes.

El 25 de octubre de 2018 apareció en *Quodlibet* la edición integral de *Homo sacer*, los nueve volúmenes que han ocupado los últimos veinte años de trabajo de Agamben. Por supuesto, a la publicación le siguieron un sinfín de entrevistas que, dependiendo de la maña del entrevistador, consiguieron apuntar lo que realmente quería decir esa publicación: *Homo sacer* se daba, definitivamente, por terminada. En una de las entrevistas, fechada el 29 de octubre de 2018, Antonio Lucci le preguntó por la advertencia con la que inicia el último volumen, *L'uso dei corpi*, publicado en 2014, en el que anuncia –de forma velada– que la investigación *Homo sacer* concluye con ese trabajo³⁷. Agamben confirmó que la investigación podía darse por concluida y añadió: «Si tuviera que hacer una recomendación a los jóvenes estudiosos, sería precisamente la de no buscar a toda costa la originalidad, sino la de esforzarse sobre todo en recoger y continuar aquello que en los autores que aman ha quedado incompleto o no dicho»³⁸. Este trabajo ha asumido mucho de esta recomendación: hemos intentado acercarnos a aquello que ha quedado incompleto o no ha sido dicho por Agamben y Esposito. Por tanto, tenemos que ser absolutamente claros: este trabajo no pretende aportar una nueva voz a la discusión sobre la naturaleza del hombre y su constitución en la comunidad. Nos hemos dado un objetivo mucho más modesto: entender e interpretar el núcleo de la discusión a partir de las obras escogidas y tomar como objeto aquello que no ha sido dicho. Nuestra

³⁷ En esta advertencia de escasas dos páginas Agamben aclara varias cosas sobre su forma de trabajar: en primer lugar, su investigación no está compuesta por una *pars destruens* y una *pars construens*. Esto quiere decir que, aunque *L'uso dei corpi* sea el último ensayo de *Homo sacer*, no se puede esperar encontrar en sus páginas una conclusión. De modo análogo, los primeros trabajos de mediados de los noventa y principios de los 2000 no son la parte destructiva.

³⁸ <https://www.quodlibet.it/recensione/3314> [Traducción mía].

voz aparecerá para interpretar los silencios, para interrogar las elipsis del debate y tratar de dotarlas de sentido.

Por otro lado, tenemos que señalar una última consideración que quizá ya se haya hecho evidente en esta introducción. Todo el trabajo está vertebrado por una tensión que, anticipamos, no se resuelve en ningún momento —o al menos esa ha sido nuestra intención—. Se trata de la aceptación de la propuesta con la que Esposito inicia su trayectoria filosófica: pensar desde el espacio impolítico la producción política. En este sentido, renunciamos a eliminar el conflicto que existe entre la unidad de la representación conceptual filosófica y la multiplicidad de la realidad política. No solo es necesario, sino también deseable que la filosofía no pueda traducirse en una política. Por otro lado, somos conscientes de que tomar el dispositivo de la ciudadanía —herramienta político-jurídica— como objeto de estudio puede entenderse como un desesperado intento por articular, una vez más, una filosofía política. Sin embargo, esperamos conseguir mostrar que no es nuestro caso; que el análisis de la sociedad terapéutica y la reflexión sobre la singularidad impersonal pueden convivir. Ahora bien, esta convivencia tiene que ser en constante conflicto para evitar la eliminación de la multiplicidad de la realidad que el concepto, en su voluntad armonizadora, niega. Lo que queda por pensar, la filosofía que viene³⁹, debe mantener el conflicto constitutivo de la realidad sin convertirse en su negación.

³⁹ La filosofía se mantiene en un venir que es mesiánico y que no puede nunca realizarse —de forma análoga opera la lengua como *lógos erchómenos*—. Solo a través de esta apertura mesiánica consigue mantenerse como potencia pura. Cf. Giorgio Agamben, en Andrea Zanzotto, *In nessuna lingua in nessun luogo: le poesie in dialetto: 1938-2009* (Macerata: Quodlibet, 2019).

CAPÍTULO I

LA COMUNIDAD Y SU POTENCIA DESTITUYENTE

PRIMERA PARTE: LA MÁQUINA ANTROPOLÓGICA ARISTITÓTELICA

*Irreparabili sono gli stati di
cose, comunque essi siano:
tristi o lievi, atroci o beati.
Come tu sei, come il mondo è
- questo è l'Irreparabile*

Giorgio Agamben

1. El hombre escindido: *bíos* y *zoé*

La obra de Giorgio Agamben se caracteriza por situar en el centro de la política occidental la máquina antropológica que permite la escisión del hombre. El empleo de la metodología arqueológica lo lleva a identificar en Aristóteles el inicio de esta operación que presupone, en el interior del Uno, la presencia del Dos⁴⁰. El nexo que articula el Uno y el Dos parece posible solo mediante la exclusión de uno de los términos que componen este último. A propósito de la vida, Agamben sitúa en Aristóteles el motor de esta cesura. La primera página de *Homo sacer*⁴¹ I (1995) comienza así:

⁴⁰ Cf. Agamben, G., «La logica della sovranità», en *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, I (Torino: Einaudi, 1995). Para una lectura en estos términos a propósito de la máquina teológica política, véase Roberto Esposito, *Due: la macchina della teologia politica e il posto del pensiero* (Torino: Einaudi, 2013).

⁴¹ *Homo sacer* es el título de la obra de Agamben publicada en 1995. Sin embargo, el título pasará a nombrar todo un *corpus* recogido en nueve volúmenes, convirtiendo aquella primera publicación en el inicio de una investigación mucho más vasta. El trabajo ha sido dividido en cuatro partes y queda así: I. *Homo sacer. Il poter sovrano e la nuda vita* (1992). II, 1. *Stato di eccezione* (2003); II, 2. *Stasis. La guerra civile come paradigma político* (2015); II, 3. *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (2008); II, 4. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (2009); II, 5. *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* (2012); III. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (1998); IV, 1. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita* (2011); IV, 2. *L'uso dei corpi* (2014). En la edición completa que ha publicado Quodlibet en 2018, Agamben añade un sobrenombre a los títulos de las obras que componen el segundo bloque que no lo tenían: *Iustitium. Stato di eccezione*, *Horkos. Il sacramento del linguaggio* y *Oikonomía. Il Regno e la gloria*. De esta forma, los seis primeros títulos de los nueve que forman *Homo sacer* tienen tres palabras latinas (*Homo sacer*, *iustitium* y *opus dei*) y tres griegas (*stásis*, *hórkos* y *oikonomía*).

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zoé*, que expresa el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo. Cuando Platón, en *Filebo*, menciona tres géneros de vida y Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea*, distingue la vida contemplativa del filósofo (*bíos theoretikós*) de la vida de placer (*bíos apolaustikós*) y de la vida política (*bíos politikós*), ninguno de los dos habría podido utilizar nunca el término *zoé* (que significativamente carece de plural en griego) por el simple hecho de que para ellos no se trataba en modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada, de un modo de vida particular⁴².

En este movimiento, Agamben sitúa la lógica de la soberanía como un paradigma basado en la exclusión de uno de sus términos⁴³. De forma análoga, la separación entre *phoné* y *lógos* repite la dinámica divisiva que caracteriza la máquina antropológica. La metafísica aristotélica define la vida siempre en referencia a aquello que no es la vida o, en los términos de Agamben, a través de una exclusión inclusiva⁴⁴ de uno de los términos que lo conforman.

No es objeto de este trabajo analizar la fidelidad de Agamben a Aristóteles, aunque sí se considera que, a pesar de las críticas realizadas por Jacques Derrida⁴⁵, se puede encontrar, como se tratará de exponer, una estela de sentido que nos invita a pensar la distinción que vertebraba el análisis agambeniano. La cesura entre *bíos*⁴⁶ y *zoé*, fundamental

⁴² Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 3 [ed. cast.: 9].

⁴³ «El *lógos* puede dividir eso que no puede ser físicamente dividido y la consecuencia que esta división “lógica” produce sobre la vida es la de hacer posible su politización. *La política, como érgon propio del hombre, es la praxis que se funda en la separación, operada por el logos, de funciones de otro modo inseparables*», en Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, *Homo sacer*, IV, 2 (Vicenza: Neri Pozza editore, 2014), p. 260 [ed. cast.: 365-366].

⁴⁴ Se trata de la forma extrema de la relación que incluye algo a través de su exclusión: una *exceptio*. La fórmula aristotélica de la constitución de la *pólis*, «que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien», es presentada por Agamben bajo el signo de la exclusión inclusiva de la *zoé* en la ciudad. Se trata de una excepción que integra la vida bajo la forma de bando. Cf. *infra*.

⁴⁵ Cf. Jacques Derrida, *Seminario la bestia y el soberano: v.1 (2001-2002)*, trad. Cristina de Peretti (Buenos Aires: Manantial, 2010).

⁴⁶ Encontramos en el Thesaurus Linguae Graecae: βίος[ι], ὁ, *life*, i. e. *not animal life* (ζωή), *but mode of life* (Cf. εἰ χρόνον τις λέγει ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴν εἶναι Plot.3.7.11), *manner of living* (mostly therefore of men, v. Ammon. p.32 V.; but also of animals, διεχώριζον ζώων τε βίον δένδρων τε φύσιν Epicr.11.14, Cf. X.Mem.3.11.6, etc.; also ζῆν φυτοῦ βίον Arist. GA736b13); ζώεις δ' ἀγαθὸν βίον Od. 15.491; ἐμὸν βίον ἀμφιπολεύειν 18.254; αἰῶνα βίοιο Hes.Fr.161; τὸν μακρὸν τείνειν

para el estudio de Agamben, encuentra sus raíces en una escisión anterior de la noción de vida que ya está presente en algunos diálogos platónicos. Por ejemplo, en *Critón*, Platón traza la diferencia entre el mero vivir (*tò zên*) y el vivir bien (*tò eû zên*): «Examina, además, si también permanece firme aún, para nosotros, o no permanece el razonamiento de que no hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien» (*Cri.*, 48b)⁴⁷. Al establecer una jerarquía en el interior de la noción de vida, siendo una un mero vivir, compartido por todos los animales, y un vivir bien, reservado a algunos hombres⁴⁸, ya Platón inaugura una línea de pensamiento que permitirá distinguir dos formas de vida insertadas en un juicio de valor. Unas líneas antes, en el mismo diálogo, Platón distingue dos partes en el interior del hombre que ayudan a construir la distinción de dos formas de vida. «¿Consideramos que es de menor valor que el cuerpo la parte de nosotros, sea la que fuere, en cuyo entorno están la injusticia y la justicia? – De ninguna manera» (*Cri.*, 48a). Mediante esta división del hombre, donde se puede diferenciar el cuerpo de una parte en cuyo entorno están la injusticia y la justicia, privilegiando esta última, anticipa,

βίον *A.Pr.*537 (Iyr.); ὁ καθ' ἡμέραν β. *S.*OC1364; βίον διαγαγεῖν *Ar.Pax* 439; τελεῖν *S.*Ant.1114; διατελεῖν *Isoc.*6.45; διέρχεσθαι βίου τέλος dub.in *Pi.*I.4(3).5; τελευτᾶν *Isoc.*4.84; ὑπ' ἄλλου τελευτῆσαι β. *Pl.Lg.*870e; ἐπειδὴν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου τελευτήσω *X.Cyr.*8.7.17; τέρμα βίου περᾶν *S.*OT1530; ὁδὸς βίου *Isoc.*1.5, Cf. *X.Mem.*2.1.21; διὰ βίου *Arist.Pol.*1272a37; prov., ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος 'the Golden Age', *Id.Ath.*16.7; so Ταρτησσοῦ β. *Him.Ecl.*10.11; β. ζωῆς *Pl.Epin.*982a (Cf. βιοτή): ζῆν θαλάττιον β. *Antiph.*100; ἀμέριμνον ζῆν β. *Philem.*92.8; λαγῶ β. ζῆν δεδιῶς καὶ τρέμων *D.*18.263; σκληρὸς τῷ β. *Men.Georg.*66; rarely in pl., *Alex.*116.6 and 11, *Men.*855; τίνες καὶ πόσοι εἰσὶ β.; *Pl.Lg.*733d, Cf. *Arist.*EN1095b15, *Pol.*1256a20.

⁴⁷ Platón, *Diálogos*, trad. Emilio Lledó Iñigo, J. Calonge Ruiz, y Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1981). En adelante, siempre que se cite *Critón*, será por esta traducción.

⁴⁸ «A todos los ciudadanos libres les está garantizado permanentemente el acceso ilimitado a la palabra pública, a la argumentación y a la disputa», en Rüdiger Bubner, *Pólis y estado: líneas fundamentales de la filosofía política*, trad. Pilar Mantilla y Bernd Marizzi (Madrid: Dykinson, 2015) p. 155. Solo la figura del ciudadano representa la vida plena en tanto que participación en la *pólis* y superación del estado de subordinación. En este sentido, señala Aristóteles: «Entonces establecemos que los que participan de ella [de la magistratura y de la asamblea] son ciudadanos. Tal es la definición de ciudadano que mejor se adapta a todos los así llamados» (*Pol.*, 1275a 23 y ss.). Es importante señalar que el texto original dice: πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς. Los ciudadanos participan, *méthesis*, en el tribunal y en el gobierno, mientras que el resto de residentes se encuentran subordinados. «Desde una perspectiva legal, la distinción entre esclavos y hombres libres se manifestaba de diferentes formas. Para empezar, había actividades que estaban solo permitidas a los hombres libres, mientras que estaba estrictamente prohibidas para los esclavos. Por ejemplo, solo los hombres libres tenían el derecho a la propiedad privada, mientras que este derecho era denegado por ley a los esclavos. (...) En términos de procedimiento legal, el testimonio de un esclavo era solo aceptado en corte si había sido obtenido después de tortura; por el contrario, la tortura judicial era inadmisibles para los hombres libres, a excepción de especiales circunstancias donde se veía envuelto el sacrilegio religioso o la traición. Por tanto, el establecimiento de un estatus individual era considerado necesario para la propia función del procedimiento judicial», en Vlassopoulos, Kostas, «Slavery, freedom and citizenship in classical Athens: beyond a legalistic approach», *European Review of History—Revue européenne d'histoire*, 2009, p. 348, <https://doi.org/10.1080/13507480902916852> [Traducción mía]. Para un estudio pormenorizado sobre las clases sociales en Grecia, V. Moses I. Finley, *La Grecia antigua: economía y sociedad* (Barcelona: Editorial Crítica, 1984); Robert Schlaifer, «Greek theories of slavery from Homer to Aristotle», *Harvard Studies in Classical Philology* 47 (1936), p. 165-204.

aun débilmente, la diferenciación entre una vida meramente reproductiva y animal y una vida cualificada que permite la especificidad⁴⁹ del hombre.

A propósito de la noción de comunidad, Aristóteles señala: «La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien» (*Pol.*, 1252b 28)⁵⁰. Este pasaje permite la construcción de una dicotomía en la noción de vida: el simple hecho de vivir y la vida cualificada en tanto que tiene su horizonte de sentido en el vivir bien. «La célebre definición de la *pólis* como “nacida en vista del vivir [*toû zên*], pero que existe en vista del vivir bien [*tò eû zên*]” (*Pol.*, 1252b 28-30) le ha dado forma canónica al entrecruzamiento entre vida y vida políticamente calificada, entre *zoé* y *bíos*, que debía seguir siendo decisivo en la historia de la política occidental»⁵¹. La formulación del par vivir/vivir bien, que permite definir la esfera política, consiente la contraposición entre vida natural y vida política. La comunidad constituida para el cuidado y la reproducción «de la vida de cada día» (*Pol.*, 1252b 13) es la casa, y por eso su gobierno se distingue del gobierno de la ciudad, porque los fines⁵² son distintos.

La distinción entre la *oikonomía* y la *politeía* es de especie, pues el objeto de su cuidado es diverso: mientras el *despótês*, el padre de familia, se ocupa de la mera existencia de los miembros de su familia, el político y el rey se encargan del vivir bien cualificado de la comunidad. Escribe Agamben: «La diferencia se confirma en la *Política*, donde el político y el rey, que pertenecen a la esfera de la *pólis*, se presentan como opuestos cualitativamente al *oikónomos* y al *despótês*, que se refieren a la esfera de la casa y la familia»⁵³. El *érgon* de la *pólis* y *oîkos* parecen corresponderse con la distinción previa entre *tò eû zên* y *tò zên*. De este modo, la vida natural o mero vivir es excluido de la *pólis* «en sentido propio y queda confinada en exclusiva, como mera vida reproductiva, en el ámbito del *oîkos* (*Pol.*, 1252a 26-35)»⁵⁴. La vida política, orientada a la participación

⁴⁹ Como veremos en la segunda parte de este capítulo, tanto la propuesta de Agamben como la de Esposito se dirigen a tratar de superar esta especificidad del hombre por la cesura en su interior. Ambos autores problematizarán la cuestión de buscar una propiedad específica del hombre, para, así, introducir la posibilidad de un hombre sin propiedad.

⁵⁰ Aristóteles, *Política*, trad. Manuela García Valdés (Madrid: Gredos, 1998). En adelante, siempre que se cite *Política*, será por esta traducción.

⁵¹ Agamben, G., *L'uso dei corpi*, op. cit., p. 250. [ed. cast.: 351].

⁵² Cf. II. 2. 1 y II. 2. 2 de este capítulo para ver la crítica al dispositivo teleológico realizada por Agamben.

⁵³ Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, (Vicenza: Neri Pozza, 2007), p. 31. [ed. cast.: 41].

⁵⁴ Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit. p. 4. [ed. cast.: 10].

para el gobierno de la *pólis*, se mantenía alejada e independiente con respecto a las cuestiones del *oîkos*, a saber, aquellas que hacían referencia al mantenimiento y reproducción de la vida biológica.

La diferenciación entre *pólis* y *oîkos*, sin embargo, no se presenta en términos de una oposición en Platón⁵⁵. Frente a esta cierta permeabilidad entre el espacio público y privado, Aristóteles propondrá una bipolaridad marcada donde ambos términos se mantengan fuertemente separados. Mientras que Platón subraya el carácter unitario de la ciudad⁵⁶, Aristóteles reprocha el acercamiento entre casa y ciudad que su maestro ha llevado a cabo, acentuando la necesidad de mantener una oposición entre ambos términos puesto que sus naturalezas son diferentes⁵⁷. La necesidad que Agamben encuentra en Aristóteles de mantener un hiato entre *pólis* y *oîkos*, entre la vida pública y la privada, permite conservar la cesura entre *bíos* y *zoé*⁵⁸, convirtiendo este par en la pareja central de la política occidental. Así como sucede en el plano metafísico aristotélico, donde un fenómeno muestra su *ousía* a través de la realización de su propio *érgon*, el hombre alcanza la forma de vida que le es propia (*eû zên*) a través de su realización en la *pólis*. «De tal modo que, por un lado, él es el sujeto constitutivo de la *pólis* —aquel que, a partir de las formas primitivas de asociación, la ha instaurado; por el otro, depende de forma esencial de ella, dado que solo en su interior es verdaderamente, es decir, un hombre en el pleno sentido del término»⁵⁹. De esta forma, aquello a lo que tiende como realización,

⁵⁵ Cf. 562e-563a (Platón, *Diálogos. VI Filebo, Timeo, Critias*, trad. Durán, M^a Angeles y Lisi, Francisco (Madrid: Gredos, 1981). Platón compara la situación de los Estados democráticos con las casas donde el padre pierde la *potestas* y termina por asemejarse al hijo, borrando la jerarquía de poder. En estos Estados y en estas casas, dice Platón, «el padre se acostumbra a que el niño sea su semejante (...) el meteco es igualado al ciudadano, el ciudadano al meteco y del mismo modo al extranjero» (563a). En *Critias* se dice: «También a nuestros subordinados les permitiríamos hacer aquello que pudieran hacer bien, cuando lo hicieran —esto, acaso, sería aquello de lo que poseen conocimiento—, y así una casa administrada por la sensatez sería una casa bien administrada, y una ciudad bien gobernada, y todo lo otro sobre lo que la sensatez imperase» (*Criti.* 172a). Podemos comprobar aquí la correlación que establece Platón entre la economía de la casa y la de la ciudad, donde lo que rige el buen gobierno en ambos casos es la sensatez. Sin embargo, como veremos a continuación, Aristóteles establecerá una clara dicotomía entre ambos términos.

⁵⁶ «Por lo tanto, cuando tengan una desavenencia con griegos, por ser estos familiares suyos, la considerarán como una disputa intestina y no le darán el nombre de guerra» (*R.*, 471a). Platón, *Diálogos. IV República*, trad. Conrado Eggers Lan (Madrid: Gredos, 1986).

⁵⁷ «Es evidente que al avanzar en este sentido y hacerse más unitaria, ya no será ciudad. Pues la ciudad es por su naturaleza una cierta pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convertirá en casa (...)» (*Pol.*, 1261a).

⁵⁸ Sobre la distinción entre *bíos* y *zoé* en Agamben, véase Hernán Borisonik y Fernando Beresniak, «Bíos y zoé: una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política», *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, n. 13 (2012), pp. 82-90.

⁵⁹ Roberto Esposito, *Política e negazione: per una filosofia affermativa* (Torino: Einaudi, 2018), p. 66. [Traducción mía].

es decir, el resultado de un proceso de superación del mero vivir que sería la *pólis*⁶⁰, se convierte en presupuesto lógico, pues solo a través de ella se puede devenir *plenamente* hombre.

Sin embargo, esta lectura de la especificidad que tendría la noción de *bíos* frente a *zoé* no ha estado libre de críticas. Particularmente importante será la realizada por Derrida en el seminario titulado *La bestia y el soberano* del año 2001. Allí se indica que, a pesar de los esfuerzos de Agamben por mantener esta distinción como fundacional de la política de Occidente, no se puede pasar por alto que la definición aristotélica del hombre lo nombra *zôion politikón*, esto es, como *zoé* y no como de acuerdo con la propuesta agambeniana tendría que suceder, a saber, como *biónai*. Agamben es consciente de la amenaza que representa este problema para su edificio conceptual y, precisamente por esto, trata de resolverlo apelando al raro uso en la prosa ática del infinitivo *biónai* en la conjugación del presente. Además, añade Agamben, el adjetivo *politikós* otorgaría una supuesta especificidad⁶¹ al sustantivo *zôion* que permitiría resolver el problema que representa que la forma cualificada del hombre se enuncie con la fórmula que él mismo reconoce al mero vivir (*zoé*). Esta particularidad que permite definir al hombre como *animal político*, *animal social* o *animal cívico*⁶², traza perspicuamente una distinción respecto al resto de animales, a saber, aquella que viene otorgada por el lenguaje y por la capacidad de distinguir entre el bien y el mal, así como lo justo de lo injusto, y no simplemente el placer del dolor como el resto de animales. Es a través de la palabra⁶³ que

⁶⁰ «Es evidente, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar para impedir injusticias recíprocas y con vistas al intercambio. Estas cosas, sin duda, se dan necesariamente si existe la ciudad; pero no porque se den todas ellas ya hay ciudad, sino que esta es una comunidad de casas y de familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica. (...) El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son para ese fin» (*Pol.*, 1280b 12).

⁶¹ Agamben, G., *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 5 [ed. cast.: 11].

⁶² Siguiendo las notas de Manuela García Valdés en la edición de *Política* de Aristóteles de Gredos. «Nos encontramos con la famosa expresión aristotélica que define al hombre: *politikón zôion*. La traducción será siempre poco fiel. El sustantivo *zôion* quiere decir “ser viviente”, “animal”, y el adjetivo que le acompaña lo califica como perteneciente a un *pólis*, que es a la vez la sociedad y la comunidad política. ¿Cómo traducir la expresión griega: “animal cívico”, “animal político” o “animal social”? Este pasaje parece referirse al carácter social de los individuos que forman la ciudad», en Aristóteles, *Política*, p. 50.

⁶³ Particularmente revelador resulta el siguiente fragmento de *De anima*, donde Aristóteles señala que: «En cuando al resto de las partes del alma se deduce claramente de lo anterior que no se dan separadas como algunos pretenden. Que son distintas desde el punto de vista de la definición es, no obstante, evidente (...)» (413b 27-29). En el original encontramos: «τὰ δὲ λοιπὰ μέρη τῆς ψυχῆς φανερόν ἐκ τούτων ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά, καθάπερ τινὲς φασιν· τῷ δὲ λόγῳ ὅτι ἕτερα, φανερόν· αἰσθητικῷ γὰρ εἶναι καὶ δοξαστικῷ ἕτερον» donde podemos traducir, para poner de relieve el ejercicio de división que realiza el logos: «De cuanto ha sido dicho resulta claro que las otras partes del alma no son separables, como algunos sostienen. No obstante, es evidente que lo son según el *lógos*». Por lo tanto, es el *lógos* el que realiza la división del alma y, de forma análoga, la partición del hombre, diremos nosotros, no es un hecho ya dado sino el resultado de la aplicación del discurso a la noción de vida.

el hombre puede trazar su especificidad respecto al resto de animales, pues «la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto» (*Pol.*, 1253a). Sin embargo, ciertamente, la respuesta de Agamben no termina de resolver el problema, pues como ha sido señalado por James Finlayson⁶⁴, *bíos* también es utilizado para referirse a los animales. Así las cosas, la crítica a esta distinción también viene de forzar la separación entre hombre y animales. Ahora bien, la superposición parece encontrarse ya siempre en la lengua griega, tal como ha señalado Edgardo Castro. El trabajo de Ammonius, *De adfinium vocabulorum differentia* señala al respecto:

Vivir [*bioûn*] y vivir [*zên*] se diferencian. Pues vivir [*bioûn*] se dice solo de los hombres; vivir [*zên*] de los hombres y de los animales que carecen de *lógos* y a veces también de las plantas. Pues se dice que la vida [*zoé*] es uso del alma [...]. La vida [*bíos*] se distingue de la vida [*zoé*]. La vida [*bíos*] se asigna a los animales que poseen *lógos*, esto es, solo a los hombres. La vida [*zoé*] a los hombres y a los animales que carecen de *lógos*. De ahí que Aristóteles definiese la vida [*bíos*] de este modo: «la vida [*bíos*] es la vida [*zoé*] con *lógos*». Por ello, asignar la vida [*bíos*] a las bestias es hablar sin sentido⁶⁵.

Por otro lado, y siempre a propósito de la especificidad de *bíos* como algo concerniente al hombre, vale la pena hacer notar que, mientras el origen de la comunidad y de la casa se produce como resultado de los instintos animales, «se reúnen por el mero vivir, y constituyen comunidad política» (*Pol.*, 1278b 4), el *érgon* de la comunidad implica la transformación del mero vivir en vivir bien. De esta forma, la política lleva a acto la potencia de la comunidad, a saber, el paso del mero vivir al vivir bien. «Para que la *zoé* pueda alcanzar la autarquía y constituirse como una vida política [*bíos politikós*], es preciso que sea dividida y que una de sus articulaciones sea excluida y, a la vez, incluida y puesta como fundamento negativo de la *politeía*»⁶⁶. De esta forma, en la *Ética Nicomáquea*, Agamben sitúa el movimiento de superación de la *zoé*. A propósito del ejercicio de la virtud humana, Aristóteles aparta la parte nutritiva por considerarla, si no un impedimento, al menos una parte del alma que no contribuye a la virtud: «(...) Y

⁶⁴ Cf. James Finlayson «“Bare Life” and Politics in Agamben’s Reading of Aristotle», *The Review of Politics* 72 (2010), p. 97-126, <https://doi.org/10.1017/S0034670509990982>.

⁶⁵ Edgardo Castro, «Acerca de la (no) distinción entre *bíos* y *zoé*», *Revista Internacional Interdisciplinar Intethesis*, 9 (s. f.), p. 56, <http://dx.doi.org/10.5007/1807-1384.2012v9n2p51>.

⁶⁶ Agamben, G., *L’uso dei corpi*, 257. [ed. cast.: 361].

dejemos también de lado la parte nutritiva ya que su naturaleza no pertenece a la virtud humana» (*Eth. Nic.*, 1102b 10)⁶⁷. El concepto de autarquía permite delimitar la noción de vida, que consiente pasar de una vida como mera *koinonía zoês*, o de una comunidad establecida en base al mero vivir, a una comunidad política. Consecuentemente, si la vida política es definida como vida autárquica, debe existir una vida insuficiente para la política que tiene que suprimirse y conservarse, incluirse por exclusión, para acceder a la comunidad política. «La autarquía es, pues, como la *stásis*, un operador biopolítico, que permite o niega el pasaje desde la comunidad de vida hacia la comunidad política, de la simple *zoé* a la vida políticamente calificada»⁶⁸.

No obstante, Derrida⁶⁹ no dejó pasar por alto la debilidad de esta escisión que, insistimos, es la que permite articular la filosofía agambeniana. La diferencia entre el atributo del ser vivo como tal y lo que Agamben nombra como «una diferencia específica que determina al género *zôion*»⁷⁰, no es lo suficientemente fuerte como para permitir resolver la formulación del hombre como vida política mediante *zôion* y no *biônai*. Aun cuando en *Ética Nicomáquea* se nombran los distintos tipos de vida con el sustantivo *bíos*⁷¹, es difícil obviar que cuando se habla de la vida del hombre, se nombra como *zôion*. La distinción entre el mero hecho de vivir y la vida cualificada parece no cumplirse en la figura del *zôion politikón*, donde se trata de una *zoé* cualificada. En otro lugar encuentra Agamben otra dificultad para la clara diferenciación entre *bíos* y *zoé* que le es imprescindible, a saber, cuando Aristóteles se refiere a Dios como *zoé aríste kaí áidos*, vida más noble y eterna (*Metaph.*, 1072b 28)⁷², aunque en este caso consigue sortear el problema llamando a la intencionalidad de Aristóteles de subrayar el hecho nada banal de que también Dios es un ser viviente. Sin embargo, más difícil es defender la particularidad del *zôion politikón*, máxime si, como sugiere Agamben, para los ciudadanos de Atenas no habría tenido sentido hacer referencia a una *zoé politiké*. El intento de salvar este problema apelando a la «diferencia específica que determina al género *zôion*» es, cuando

⁶⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea ; Ética Eudemia*, trad. Julio Palli Bonet (Madrid, España: Gredos, 1985).

⁶⁸ Agamben, G., *L'uso dei corpi*, op. cit., p. 252. [ed. cast.: 354].

⁶⁹ Derrida, J., *Seminario la bestia y el soberano*, op. cit.

⁷⁰ Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 5 [ed. cast.: 11].

⁷¹ *Eth. Nic.*, 1095b, 16-18: «No es sin razón que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa —los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa—. Por lo tanto, tres formas de vida: la que se centra en la vida del cuerpo (*bíos apolaustikós*), la vida con los otros (*bíos politikós*) y la vida contemplativa centrada en la vida con las ideas, con las palabras y con la mente (*bíos theoretikós*).

⁷² Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Editorial Gredos, 2008).

menos, como señala no sin sorna Derrida, débil. El primer problema es cómo podemos justificar una distinción lo suficientemente fuerte entre atributo y diferencia específica para poder mantener la oposición entre los términos de la noción de vida. El segundo inconveniente que Derrida plantea es que, quizá, Aristóteles ya había pensado la posibilidad de que la política apresara la *zoé*, es decir, que lo que Michel Foucault y Agamben sitúan como acontecimiento de la modernidad estuviera ya presente en este célebre pasaje aristotélico⁷³.

Ahí la elección es complicada: o *bien* hay que demostrar (eso es lo que en efecto le gustaría hacer a Agamben) que hay una distinción que se puede mantener entre atributo y una diferencia específica (y no es fácil, creo que incluso imposible), o *bien* hay que admitir (eso es lo que Agamben no quiere hacer por nada del mundo, ya que arruinaría toda la originalidad y la presunta prioridad de su propósito) que Aristóteles ya tenía en mente, que ya había pensado a su manera la posibilidad de que la política, la politicidad, pudiese calificar, incluso apoderarse, en ciertos casos como el del hombre, de la vida desnuda (*zoé*) y, por lo tanto, que Aristóteles hubiese podido aprehender o formalizar ya, a su manera, lo que Foucault y Agamben atribuyen a la especificidad moderna⁷⁴.

Sorprende que Derrida realice la segunda crítica, es decir, aquella que arruinaría la originalidad del pensamiento agambeniano al hacer la concesión de que Aristóteles hubiera pensado la vida biológica como elemento político originario, ya que, a diferencia de Foucault, lo que Agamben señala es que:

Lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zoé* en la *pólis*, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida⁷⁵ que estaba situada originariamente al

⁷³ Sin embargo, como creemos haber ya explicado, Agamben sitúa la inclusión de la *zoé* en la *pólis* desde el inicio, situándolo como momento inaugural de la política. No solo eso, pues su línea continuista es la que lo lleva a plantear la constitución de la biopolítica como acontecimiento fundacional, donde no se puede entender una política que no sea, ya desde siempre, biopolítica. Cf. Adán Salinas Arayara, *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones* (Viña del mar: CENALTES, 2014), pp. 141-194.

⁷⁴ Derrida, J., *Seminario la bestia y el soberano*, op. cit., p. 382.

⁷⁵ Decidimos mantener la traducción de Antonio Gimeno y mantener «nuda vida» en lugar de «vida desnuda», que sería su traducción literal. Como ha señalado Flavia Costa en su traducción de *Stato di eccezione*, la fórmula «nuda vida», aun siendo poco usual en castellano, se ha vuelto canónica en el vocabulario de Agamben y suele emplearse así en sus traducciones al castellano.

margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación⁷⁶.

Por tanto, la inclusión de la *zoé* en la *pólis* es más que aceptada por el programa agambeniano, no como fundador de la política moderna, sino como elemento originario de la política occidental en su totalidad. Es importante indicar que la crítica que le hace Derrida a Agamben, además, asume un paradigma discontinuista entre el poder soberano y el poder biopolítico, algo que, si bien podemos encontrarlo en Foucault, desde luego no está en Agamben. Este, por su parte, queriendo inscribirse en el paradigma foucaultiano, lo hace desde una lectura continuista del paradigma soberano y el biopolítico. Más que una continuidad, la propuesta de Agamben permite declinarse a través de una ontología modal del uso. No es solo que exista una continuidad entre el paradigma soberano y el biopolítico, sino que toda soberanía es siempre biopolítica y toda biopolítica se da en la forma soberana. La cesura que Agamben sitúa en el pensamiento aristotélico articula toda la política venidera, exhibiendo toda su fuerza en el paradigma del campo de concentración, que Agamben estudia como paradigma político occidental. El vector continuista, por tanto, no solo le permite establecer un paso entre ambos regímenes, sino establecer un núcleo, el de la captura de la *zoé*, como original de la toda la política occidental⁷⁷.

La separación entre el espacio del *oikos* y de la *pólis*, de lo privado y lo público, es la que empieza a desdibujarse, creando la zona de indistinción que permite la producción y captura de la nuda vida en el dispositivo biopolítico. En este sentido, la concesión que

⁷⁶ Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 12 [ed. cast.: 18].

⁷⁷ En el próximo apartado veremos cómo la tradición en la que quiere inscribirse a través de una *corrección* a Foucault, será, en realidad, una verdadera respuesta a su modelo. Como ya ha señalado Laura Bazzicalupo en *Biopolítica: una mappa concettuale*, su edificio conceptual se basa en que esa indistinción entre los dos espacios se encuentra ya en Grecia y, por tanto, el elemento político original, la producción de nuda vida, no es exclusivo de la Modernidad. Sobre este punto ha insistido también Derrida: «Lo que más me sorprende, por lo demás, y nunca dejaré de desconcertarme en la argumentación y en la retórica de Agamben es que reconoce claramente lo que acabo de decir, a saber, que la bio-política es algo archi-antiguo (aunque, hoy en día, tenga nuevos medios y nuevas estructuras). Es algo archi-antiguo y está vinculado a la idea misma de soberanía. Pero entonces, si se reconoce eso, ¿por qué gastar tantos esfuerzos fingiendo despertar la política a algo que sería –cito– “el acontecimiento decisivo de la modernidad”?», en Derrida, J., *Seminario la bestia y el soberano*, op. cit., pp.384 y s. Efectivamente, Agamben corregirá en los siguientes volúmenes de *Homo sacer* el vocabulario empleado en la obra citada por Derrida, renunciando a hablar de «acontecimiento decisivo» o «fundacional», en la Modernidad para adoptar, como Derrida había señalado en esa misma sesión del seminario, la necesidad de hablar de un nuevo tipo de bio-poder más que del propio acontecer del bio-poder.

Agamben realiza a *zôion politikón* no arruina, como sugiere Derrida, todo su propósito. Aun siendo como Derrida dice «insostenible»⁷⁸ la distinción entre atributo del ser vivo y diferencia específica que determina al género *zôion*, lo que permite mantener con sentido el programa agambeniano es el espacio de indeterminación en la que entran los términos *bíos* y *zoé*. En este sentido, las críticas de Derrida así como las más recientes de Finlayson⁷⁹ se dirijan en esta dirección, pues el principal interesado en señalar la indistinción que produce la captura del dispositivo soberano de la *zoé* es Agamben. No hace falta más que mirar las primeras páginas de *Homo sacer* para comprobar hasta qué punto esta indistinción no solo permite, sino que refuerza, la tesis agambeniana en el sentido de una continuidad del paradigma biopolítico no adscribible al momento moderno⁸⁰: «¿cómo es posible ‘politizar’ la ‘dulzura natural’ de la *zoé*? Y, sobre todo, esta, ¿tiene verdaderamente necesidad de ser politizada?, ¿o lo político ya está contenido en ella como su núcleo más precioso?»⁸¹.

Además, si se puede dudar de la rigidez de los términos *bíos* y *zoé*, lo que no puede negarse es una pluralidad y una jerarquía en las nociones de vida. Encontramos en *De anima*⁸²: «Y como la palabra “vivir” hace referencia a múltiples operaciones» (*De an.*, 413a 22)⁸³ y entre ellas, en cuanto distinguibles, se presupone una distancia o separación. A su vez, las diferentes formas en las que se dice el vivir (*tò zên*) permite realizar un juicio de valor, instaurando un movimiento de exclusión de una de ellas. Es esta cesura que se da entre las diversas formas del vivir la que permite situar la política como el *érgon* del hombre. La división de la vida, por lo tanto, permite colocarla como el fundamento de la política o, como dirá Agamben, como su fundamento negativo.

⁷⁸ Derrida, J., *La bestia y el soberano*, op. cit., p. 382.

⁷⁹ «Contra Agamben, creo que la idea de un único paradigma subyacente a la política occidental de los griegos es ridícula, que su diagnóstico de la sociedad contemporánea no es convincente y que su teoría social no tiene ninguna opinión crítica sobre el estado político actual. Sin embargo, el argumento que presento aquí, se centra sobre todo sobre la evidencia textual en la cual Agamben fundamenta su teoría sobre el destino de la política occidental, evidencia que consiste casi en su totalidad en una lectura errónea de la *Política* de Aristóteles, aunque ampliamente difundida y por lo tanto no desacreditada», en Finlayson, J., «“Bare Life” and Politics in Agamben’s Reading of Aristotle», op. cit., p. 100. [Traducción mía].

⁸⁰ Cf. Castro, E., «Acerca de la (no) distinción entre *bíos* y *zoé*», op. cit.

⁸¹ Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 15 [ed. cast.: 21].

⁸² Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1978).

⁸³ La edición griega señala: «πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγόμενου» (413a 22), y sin desmerecer la traducción de Tomás Calvo, podríamos, quizá para una mayor fidelidad con el texto, traducir como «de muchas maneras se dice el vivir». Además, la formulación de la frase recuerda a la célebre cita de *Metafísica*: «Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς» (1028a 10), por lo que nos parece que la traducción alternativa que proponemos puede enriquecer la lectura de la primera frase citada de *De anima*, puesto que no sería simplemente que el vivir hace referencia a múltiples operaciones, sino que, como el ser, se dice de muchos modos.

La vida vegetativa debe excluirse de la vida política tanto para que la *pólis* realice su *érgon* (el de vivir bien) como para que el hombre lleve a acto su potencia. No obstante, es importante subrayar que no se trata de una exclusión absoluta del mero vivir, sino de una supresión de aquello que define al hombre como simple viviente, recordemos, como aquello que comparten también los animales en tanto que seres vivos, y alcanzar, realizar, aquello que lo distingue como hombre, es decir, eso que venimos nombrando como *bíos* o vida cualificada. Es importante retener que Aristóteles no traza una cesura completa entre vida vegetativa y vida políticamente cualificada, pues, la segunda precisa de la primera para desarrollarse, aun cuando, como señala Agamben, sea a través de su exclusión inclusiva. Igual que se presentaba en *De anima* respecto a la escisión cuerpo y alma, que no podía ser total⁸⁴, el corte en el interior de la noción de vida no puede sino ser parcial. Es en el libro II donde Aristóteles expone la partición del alma y donde Agamben encuentra la matriz oculta de la política occidental que permite la escisión del hombre como momento fundacional de la tradición ontológica-política. «La política, como *érgon* propio del hombre, es la praxis que se funda en la separación, operada por el *lógos*, de funciones de otro modo inseparables»⁸⁵. La vida nutritiva se vuelve lo que debe ser excluido de la ciudad y, por esta condición, incluido en tanto que se hace presente su exclusión. El hiato que trata de superar la máquina antropológica es el que está presente entre el animal y el hombre que suele ser pensado mediante la suposición de una figura intermedia: el hombre-animal o el animal-hombre. Sin embargo, estas dos figuras no logran colmar la cesura entre la *zoé* de todos los seres vivos y la forma de vida cualificada específica del hombre. Lo que Agamben llama la máquina antropológica⁸⁶ funciona a través de la exclusión y la captura de uno de los dos términos resultantes de la división, en este caso, de la noción de vida. Si la máquina antropológica antigua permitía la humanización de lo animal, donde la imagen del esclavo se vuelve paradigmática por ser un animal con forma humana, la máquina moderna ha establecido, según Agamben, la animalización de lo humano, es decir, el aislamiento de lo que no es humano en el hombre.

La producción de lo inhumano, a través de la inclusión en lo humano de algo exterior, que podemos identificar en la figura del esclavo, la mujer o el bárbaro, como

⁸⁴ «Precisamente por esto están en lo cierto quienes opinan que el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí, algo del cuerpo, y de ahí que se dé en un cuerpo (...)» (*De An.* 414a 18).

⁸⁵ Agamben, G., *L'uso dei corpi*, op. cit., p. 260 [ed. acst.: 365].

⁸⁶ Giorgio Agamben, *L'aperto: l'uomo e l'animale* (Torino: Bollati Boringhieri, 2002), p. 38 [ed. cast.: 48].

animal con figura humana. En la modernidad, en cambio, se realiza el proceso contrario, a saber, se animaliza al hombre, permitiendo el aislamiento de lo no humano en el hombre y permitiendo la exclusión de los no hombres⁸⁷. Es importante resaltar que, aunque diferentes en el mecanismo llevado a cabo, ambas máquinas han consentido la creación de una zona de indiferencia en la articulación entre lo humano y lo animal que, en última instancia, puede resumirse en la indiferencia entre el hombre y el no-hombre. En consecuencia, es la tensión entre humanidad y animalidad⁸⁸ la que se encuentra en el centro del conflicto de la política occidental.

La fabricación de una alteridad que poder excluir será el mecanismo principal que estudiará Agamben. De esta forma, situará las categorías de *bíos* y *zoé* como la pareja categorial determinante para la historia de la humanidad occidental⁸⁹. Esta diferenciación permite pensar no solo la separación producida en la política, con el par amigo/enemigo, ciudadano/extranjero, sino también en las ciencias sociales y la medicina. Lo que Agamben llama la *máquina ontológico-política de Occidente*, se basa en una división de la vida, una partición que, no podemos olvidar, implica una jerarquía entre sus términos y, a su vez, la exclusión inclusiva. Esta división de la vida, como ya hemos repetido, no es necesariamente radical, sino que, generalmente, se realiza de forma parcial y adquiere la forma de umbrales de sentido que permiten el paso entre los términos. Además, esta división de la noción de vida es la que permite el traslado a la dimensión política. La separación entre *bíos* y *zoé* revela el fundamento escondido [*fondamento nascosto*]⁹⁰ sobre el que se establece el paradigma político occidental.

Para que la *zoé* pueda devenir *vida autárquica*, es decir, para que pueda realizarse y llegar a cumplir su función, es necesario que ella misma se divida y se coloque como fundamento negativo. Es, precisamente, la capacidad que tiene el hombre de excluir incluyendo su propia *zoé*, la que le otorga la especificidad a través de la vida política. La

⁸⁷ Esta figura de lo no humano la han encarnado, en el planteamiento de Agamben, los judíos, los comatosos o los *neomort*.

⁸⁸ «Y, entre lo que se interpreta como reacción y lo que se interpreta como respuesta, responsabilidad o respuesta responsable, de lo que se trata es precisamente de una interpretación que traduce –toda interpretación es una traducción–. En nuestra forma de traducir lo que se denomina las reacciones animales es donde creemos poder –pero es un riesgo de traducción– discernir, trazar un límite entre la animalidad y la humanidad, la animalidad reactiva y la humanidad respondiente o responsable. Cuestión de traducción entre lenguajes», en Derrida, J., *Seminario la bestia y el soberano*, p. 390.

⁸⁹ «La coppia categorial fondamentale della politica occidentale non è quella amico-nemico, ma quella nuda vita-esistenza politica, zoé-bíos, esclusione-inclusione». Agamben, G., *Homo sacer, op. cit.*, p. 11 [ed. cast.: 18].

⁹⁰ *Ibid.*, p. 12 [ed. cast.: 19].

política entendida como capacidad única del hombre, como vida calificada, es decir, como *bíos*, solo es posible a través de las particiones del cuerpo que se mantienen, como ya hemos dicho, en la forma de umbrales y cesuras. En palabras de Agamben: «Esta oposición entre “vivir” y “vivir bien” es, no obstante, al mismo tiempo una implicación del primero en el segundo, de la familia en la ciudad, de la *zoé* en la vida política»⁹¹. Lo que permite situar a la *zoé*, en tanto que vida nutritiva, en la base de la vida política es que esta última no puede darse sin aquella. Sin embargo, es esta característica la que le otorga el dudoso privilegio de situarse como fundamento negativo, dado que tiene que excluirse, del nacimiento de la *pólis*. «Toda concepción griega de la vida resulta marcada de una duplicidad insuperable que corta en dos zonas, una de las cuales solamente destinada a la plenitud de la forma individual, diversamente de la otra, en cambio, indiferenciada»⁹². Lo que es separado o excluido es lo que permite la articulación jerárquica de la vida, priorizando algunas facultades, aquellas vinculadas con el uso del *lógos* en sede política, frente a las consideradas nutritivas.

Como se ha tratado de mostrar, es en diferentes partes del *corpus* aristotélico donde Agamben encuentra los cimientos para articular el par *bíos/zoé*, y la consecuencia del par ligado al primero *exclusión/inclusión* como matriz de la política occidental. Lo crucial para Agamben será, por tanto, la estructura que adquiere la política occidental al constituirse por medio de una exclusión de la *zoé* que, a pesar de habitar la *pólis*, solo se hace presente por su exclusión. Lo que Agamben sitúa como par fundamental de la política occidental no es simplemente la contraposición de una vida biológica y una política, sino la decisión que implica esta división y las consecuencias que tiene.

Precisamente, lo que Agamben *completa o corrige*⁹³ a Foucault es la inclusión de la *zoé* en la *pólis*, de la vida dentro de la forma de vida particular de la *pólis*, que puede situarse en el origen del nacimiento de la biopolítica y que, por lo expuesto hasta ahora, no es un hecho inaugural de la modernidad sino antiquísimo, que podemos situar ya en Aristóteles. En este sentido, la supuesta corrección a Foucault pasa por señalar que lo que él identifica como momento inaugural de la modernidad, a saber, el momento en el que la conservación de la vida comienza a ser objeto de políticas estatales, es tan solo una

⁹¹ Giorgio Agamben, *Stasis: la guerra civile come paradigma politico*, Homo sacer, II, 2 (Torino: Bollati Boringhieri, 2015), p. 20 [ed. cast.: 22].

⁹² Esposito, R., *Due*, op. cit., p. 34 [Traducción mía].

⁹³ Ya señaló Derrida que en ningún caso puede considerarse ambos términos como sinónimos: «no es en absoluto lo mismo, pero pasemos de largo esta estrategia o esta retórica», en Derrida, *Seminario la bestia y el soberano*, op. cit., p. 369.

cara del nuevo bio-poder, puesto que, la indistinción entre espacio privado y público es muy anterior y se sitúa como elemento político originario. Por lo tanto, Agamben se inscribe en una lectura continuista entre ambos paradigmas, aunque realice concesiones a cierta particularidad del paradigma biopolítico moderno. Desde luego, este es, a nuestro parecer, uno de los aspectos más problemáticos de la filosofía de Agamben: su carácter continuista. En el intento de querer encontrar un paradigma que explique toda la historia política de occidente, nos parece, su teoría sufre de una deshistorización que hace confusos algunos de sus presupuestos.

El método que le permite reconstruir el recorrido por el que la vida ha sido escindida es, ciertamente, el arqueológico. A través de esta perspectiva, Agamben encuentra las bipolaridades que estructuran la propia subjetividad del hombre. Consecuentemente, mantiene en su arqueología de las polaridades una línea de trabajo que sigue la iniciada por Carl Schmitt, con el sentido polémico presente en los términos y expresiones políticas, aunque, como sabemos, desplaza del núcleo de lo político la polaridad de amigo-enemigo para sustituirla por la de nuda vida-existencia política, *zoé-bíos*⁹⁴. Por otro lado, es la presencia de bipolaridades⁹⁵ a lo largo de toda la historia de la filosofía la que permite a Agamben hacer una lectura continuista de la política. El mecanismo de la exclusión está presente en todo el recorrido de la política, tanto en su representación antigua a través de la supresión del *oîkos* para permitir la constitución de la *pólis*, de la exclusión de la *zoé* para la formación del *bíos*, como en la política moderna, donde Thomas Hobbes también suprime el estado de naturaleza para dar lugar al Estado-Leviatán⁹⁶.

En síntesis, es importante retener el movimiento que Agamben encuentra en la política occidental, a saber, aquel de la exclusión inclusiva. En este sentido, la figura de la *stásis* como guerra civil ocasionada en el *oîkos* con implicaciones en la *pólis*, le llevan

⁹⁴ Pasamos por alto lo problemático del uso como sinónimos de nuda vida y *zoé* para tratarlo con más detalle en el siguiente apartado dedicado a la noción de nuda vida.

⁹⁵ Es importante subrayar la insistencia de Agamben por las bipolaridades y no por las dicotomías. Así, estos pares (*pólis/oîkos*, *bíos/zoé*) se entienden siempre desde la tensión que los gobierna y no como simples opuestos.

⁹⁶ No obstante, como ha señalado Esposito, la lectura continuista no puede responder a la cuestión del fundamento negativo que pretende demostrar esta arqueología de las polaridades. La pregunta por el político, por su naturaleza, obtiene en Agamben una respuesta, insistimos, en toda la historia, dicotómica. Sin embargo, si bien podemos reconocer la distinción entre público/privado, *pólis/oîkos*, *bíos/zoé*, parece que lo fundamenta lo político, la idea en que consiste, en la antigüedad se responde de forma diversa a lo que sucede en la modernidad. Como ha subrayado Esposito, mientras que en la Antigüedad el fundamento de la política consistía en presupuestos naturales, aun cuando fueran accesibles para unos pocos, en la modernidad, por el contrario, asistimos a una verdadera aniquilación de la naturaleza y, consecuentemente, el político encuentra su fundamento en el artificio.

a cuestionar las posiciones que pretenden una cesura sin umbrales entre ambos espacios, privado y público o, en términos antropológicos, entre *zoé* y *bíos*. Consecuentemente, será en estos quicios entre ambos espacios que se entrevén a través de la *oikeîos pólemos*⁹⁷ donde Agamben sitúa el espacio para la indeterminación de las polaridades. La nuda vida será, en este esquema, la vida biológica capturada por el paradigma soberano que se sitúa como matriz no solo de la biopolítica moderna, sino de toda la política occidental⁹⁸.

⁹⁷ Para un mayor análisis de la *stásis* como puesta en cuestión del lugar común que concibe a la política griega como una superación del *oîkos* en la *pólis* y de la *stásis* como una guerra que proviene del *oîkos* y que, sin embargo, tiene implicaciones exteriores, revelando aquel su irreductible presencia en la *pólis*, véase Nicole Loraux, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, trad. Vassallo, Sara (Madrid; Buenos Aires: Katz, 2008). Por otro lado, para conocer la lectura que realiza Agamben de este texto y de la noción del *oîkos* como espacio de escisión pero también de reconciliación, puede consultarse Agamben, G., *Stasis*, *op. cit.*

⁹⁸ Veremos que precisamente este es uno de los puntos de desacuerdo más significativos entre Agamben y Esposito. Mientras el primero vertebral toda la política occidental a través de la escisión del hombre y de la captura en el paradigma soberano de la *zoé*, dando lugar a la nuda vida, Esposito distingue entre régimen soberano y biopolítico con el inicio del paradigma inmunitario en la Modernidad. El acto fundacional de la política de Occidente, para Agamben, no es una simple transformación de la vida natural sino la constitución de esta nuda vida que se mantiene en una relación de exclusión y, precisamente por esto, sometida a aquel. Por lo tanto, podemos decir que, para este, desde el origen, la política occidental es una biopolítica en tanto que tiene como objeto la transformación de la vida natural. Sin embargo, como veremos en el segundo capítulo, Esposito criticará el gesto agambeniano por deshistorizar la lectura de la política a partir de la matriz de la nuda vida, contraponiendo el paradigma inmunitario para así, salvar la sobreposición de uno de los dos términos que componen la noción de biopolítica. A este respecto, precisamente la noción de nuda vida, por lo menos en los primeros volúmenes de *Homo sacer*, dirige al lector a una interpretación del sometimiento de la vida a la política. Sin embargo, como se tratará de mostrar en el siguiente capítulo, el paradigma inmunitario trataría de salvaguardar las dos bipolaridades evitando someter una de ellas.

2. La noción de nuda vida y su sacralidad

La noción de nuda vida aparece en el título del primer volumen de *Homo sacer* y se convierte, para Agamben, en el elemento fundamental de la política occidental. La nuda vida es definida en relación al poder soberano, a la sujeción y apresamiento que este hace de la vida biológica. La aportación original del poder soberano es la producción de un cuerpo biopolítico a través de la noción de la nuda vida. Esta no puede ser confundida con la *zoé* presentada en el anterior apartado, pues como ya han subrayado varios de sus lectores⁹⁹, aun cuando Agamben abusa del término llegando a confundir ambos términos, la nuda vida es vida biológica *en tanto que es sometida al poder soberano*. El espacio en el que se encontraba la vida biológica como vida dedicada a la reproducción, confinada al ámbito del *oîkos*, empieza a entrar en un espacio de indistinción en la Edad Moderna. Sin embargo, es importante subrayar que el momento inaugural en el que el poder aferra a la vida a través de su exclusión no es un hecho inaugural de la modernidad, sino el *arcana imperii*¹⁰⁰ de la política. La producción de la nuda vida aparece en Agamben como el elemento político original a través de la inclusión en el bando soberano.

De esta forma, por medio de la exclusión de la vida natural, o del mero vivir, como medio para alcanzar el vivir bien (*eû zên*), se produce una nuda vida que queda presa del poder soberano. La politización de la nuda vida no puede situarse como momento inaugural del régimen biopolítico o soberano porque, y esto es decisivo, para Agamben ambos regímenes son constituyentes el uno del otro y, desde el inicio, el poder soberano se ha ejercitado sobre la vida. Por otro lado, no quiere decir, como trataré de mostrar, que

⁹⁹ Véase Edgardo Castro, *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia* (Buenos Aires: Baudino, 2008); Matías L. Saidel, «La vida en el dispositivo filosófico: reflexiones sobre las nociones de vida y política en G. Agamben y R. Esposito», *Fragmentos de Filosofía* 12 (2014), p. 83-108. Por las no pocas críticas que ha recibido el uso, a veces como sinónimos, de estos términos, entendemos la necesidad de Agamben de introducir, en el epílogo del último libro que compone *Homo sacer* la siguiente aclaración: «Es importante no confundir la vida desnuda con la vida natural. A través de su división y de su captura en el dispositivo de la excepción, la vida asume la forma de la vida desnuda, de una vida que ha sido, pues, escindida y separa de su forma. Es en este sentido que debe entenderse, al final de *Homo sacer I*, la tesis según la cual “la prestación fundamental del poder soberano es la producción de la vida desnuda como elemento político originario”. Y es esta vida desnuda (o vida “sagrada”, si *sacer* designa ante todo una vida que puede ser matada sin cometer homicidio) que, en la máquina jurídico-política de Occidente, cumple la función de umbral de articulación entre *zoé* y *bíos*, vida natural y vida políticamente calificada», en Agamben, G., *L'uso dei corpi*, op. cit., p. 333 [ed. cast.: 470].

¹⁰⁰ Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 9 [ed. cast.: 16].

la nuda vida pueda ser reducida a *zoé*¹⁰¹. De hecho, Agamben insiste en separar estas dos nociones, señalando que, si bien la producción de un cuerpo biopolítico es la prestación original del poder soberano en tanto que producción de vida desnuda, el Estado moderno solo pone de relieve la reunión de la *zoé* y el poder. La nuda vida aparece como resultado del sometimiento y el apresamiento de la *zoé* por el poder soberano. Así, si el elemento de la política es la nuda vida, esta surge a través de la relación de bando que crea el poder soberano. La noción de nuda vida es empleada por Walter Benjamin con el término «bloß Leben» [mera vida] en *Para una crítica de la violencia* para «hacer referencia a la vida que soporta el nexo entre violencia y derecho, la vida que está en relación con la violencia soberana»¹⁰².

Si hay algo que absolutamente no puede decirse es que Agamben haya puesto fácil a sus lectores la distinción entre *zoé* y nuda vida, pues él ha empleado como sinónimos no pocas veces ambos términos. Precisamente, esta confusión es la que lleva a Derrida a criticar duramente la pretensión de descubrir un *arcana imperii* a la vez que plantea un momento inaugural en la modernidad. Ciertamente, Agamben introduce ya en el primer volumen de *Homo sacer* la distinción entre nuda vida y *zoé*, a la vez que emplea frases que parecen indicar su uso como sinónimos: «(...) La naciente democracia europea ponía en el centro de su lucha con el absolutismo o *bíos*, la vida cualificada del ciudadano, sino *zoé*, la nuda vida en su anonimato, incluida como tal en el bando soberano»¹⁰³. No obstante, como ha sido subrayado por Edgardo Castro, una lectura atenta no permite su uso como sinónimos. Aun cuando Agamben parece emplear nuda vida como sinónimo de *zoé*, será importante recordar que, en efecto, la nuda vida es *zoé*, pero *zoé* en tanto que *abandonada* al poder soberano, es decir, en tanto que apresada y sometida a este. «En efecto, aunque la expresión “vida desnuda” aparezca aquí como una aposición de *zoé*, es necesario tener en cuenta que el texto continúa diciendo “atrapada como tal en el bando soberano”. La vida desnuda es la vida natural en cuanto objeto de la relación política de soberanía, es decir, la vida abandonada»¹⁰⁴.

Diremos, entonces, que la nuda vida «no es la simple vida natural sino la vida expuesta a la muerte»¹⁰⁵ y que, precisamente en tanto que presa del poder externo que

¹⁰¹ Sobre el uso que hace Agamben de la noción de nuda vida cf. Bazzicalupo, L., *Biopolitica: una mappa concettuale*, op. cit., pp. 121-132.

¹⁰² Castro, E., *Giorgio Agamben*, op. cit., p. 55.

¹⁰³ Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 137. [ed. cast.: 157].

¹⁰⁴ Castro, E., op. cit., p. 58.

¹⁰⁵ Agamben, G., op. cit., p. 98 [ed. cast.: 114].

ejerce una violencia contra ella y la apresa, se constituye como el acontecimiento político de la modernidad. Es, por lo tanto, la producción de la nuda vida la que caracteriza al dispositivo político occidental y no la inclusión a través del confinamiento en los márgenes la vida natural. Es, en pocas palabras, la politización de la vida natural o *zoé* la que produce vida sujeta al poder y, finalmente, nuda vida: «O, según el mecanismo de la excepción (...), la nuda vida es la *zoé* que se relaciona con el derecho bajo la forma de la exclusión-inclusiva»¹⁰⁶. El núcleo originario y fundamental de la política occidental se encuentra, para Agamben, en la relación de exclusión-inclusión, es decir, en la relación de bando de la *zoé* en la *pólis*.

La nuda vida, entonces, no puede reducirse a la *zoé* porque debe ser entendida como producto de un dispositivo político particular y, así, aun cuando es definida como mera vida, no puede confundirse con el acontecimiento biológico que Agamben nombra como *zoé* a partir de la *Política* de Aristóteles. Desde el paradigma soberano, la nuda vida se delimita a través de una exclusión incluyente, porque «(...) no es una simple transformación de la vida natural, sino la constitución de una nuda vida –es decir, una vida que no es solo natural sino que es capturada fuera en una relación con el poder y mantenida bajo ella»¹⁰⁷. Por consiguiente, el resultado de la sujeción de la vida como acontecimiento biológico, esto es, *zoé*, tiene como resultado la producción de cuerpos que, reducidos a mera existencia, pero mantenidos bajo el poder, se constituyen como vida desnuda. De esta forma, el dispositivo de la soberanía es desde su origen biopolítico, pues ha producido nuda vida a través de la *exceptio* de la *zoé* en el aparato jurídico-político.

La exclusión incluyente es producida por la exclusión de la vida y, a la vez, la inclusión en el orden jurídico y, por tanto, el sometimiento a la violencia en forma de derecho que regula la exclusión de la esfera política. Sin embargo, vale la pena recordar que es esta indistinción entre *bíos* y *zoé*, la indeterminación de la nuda vida como acontecimiento político, la que permite la creación diferencial de una comunidad política, pues, a través de la exclusión de estos cuerpos se puede delinear el círculo de la esfera política. La excepción a través de la cual la *zoé* produce nuda vida y esta queda atrapada en el poder no es una mera exclusión en tanto que expulsión o descarte, sino una

¹⁰⁶ Castro, E., *op. cit.*, p. 115.

¹⁰⁷ Laura Bazzicalupo, *Biopolitica: una mappa concettuale* (Roma: Carocci, 2010), p. 83 [Traducción mía].

captura¹⁰⁸. Por lo tanto, la nuda vida nombra la unión de lo que desde Aristóteles permanecía separado, a saber, *bíos* y *zoé* a través de su captura por el poder soberano. La reformulación del correlato entre soberanía y excepción adopta la figura del bando, heredada de Jean-Luc Nancy, y con una gran influencia de la noción schmittiana de excepción.

La implicación de la vida en el poder soberano, que tiene capacidad de dar muerte, es, para Agamben, el verdadero núcleo de significado de la biopolítica que no puede reducirse a la modernidad. Desde luego, esto no es una extensión del paradigma foucaultiano y, como advirtió Derrida, tampoco un completar o corregir sino un legítimo cambio de ruta respecto a Foucault. Ha sido Laura Bazzicalupo quien ha señalado cómo la propuesta de Agamben no puede entenderse, aun cuando él ha querido presentarse así, como una prolongación o complemento de la teoría foucaultiana. Por el contrario, el movimiento que Agamben realiza entre el poder jurídico-político soberano y la sujeción de la *zoé* que apresada se convierte en nuda vida, tiene implicaciones que, desde luego, al situar al biopolítica como consustancial del poder, suponen una respuesta al programa foucaultiano. La muerte, o mejor, la posibilidad de muerte que garantiza la nuda vida, se convierte en la otra cara de la moneda de las políticas orientadas a la protección y producción de vida. Foucault señala:

Y yo creo que, justamente, una de las transformaciones más masivas del derecho político del siglo XIX consistió, no digo exactamente en sustituir, pero sí en completar ese viejo derecho de soberanía –hacer morir o dejar vivir– con un nuevo derecho, que no borraría el primero pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de *hacer* vivir y *dejar* morir. El derecho de soberanía es, entonces, el de hacer morir o dejar vivir. Y luego se instala el nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir¹⁰⁹.

Por el contrario, Agamben sitúa ambos momentos co-originales, negando el paso del poder soberano a aquel biopolítico. De esta forma, el simple vivir, que se somete y es capturado por el poder, convertido en nuda vida, se sitúa como fundamento –negativo– de la política desde su origen en la modalidad específica de la excepción. A la vez que

¹⁰⁸ Cf. Laura Bazzicalupo., *Biopolítica: una mappa concettuale*, op. cit., pp. 125-132.

¹⁰⁹ Michel Foucault, *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014), p. 218.

excluye la vida natural, la politiza, la transforma en vida política y, en ese momento, constituye la esfera política.

Agamben encuentra en el esclavo la figura que le permite pensar la relación de exclusión inclusiva como posibilitadora de la esfera política:

El hecho es que el esclavo, aun excluido de la vida política, tiene con ella una relación del todo espacial. De hecho, representa una vida no propiamente humana que hace posible para los otros el *bíos politikós*, es decir, la vida verdaderamente humana. Y si el humano se define para los griegos mediante una dialéctica entre *phýsis* y *nómos*, *zoé* y *bíos*, entonces el esclavo, como la vida desnuda, se halla en el umbral que los separa y une¹¹⁰.

Esta figura paradigmática del esclavo se encuentra en la tensión entre dentro y fuera, no es propiamente ni uno ni otro: ni simplemente *zoé*, ni tampoco *bíos*, ni fuera de la *pólis* ni dentro. Una zona de exterioridad incluida en la comunidad. Esta representación es la que, pensada desde lo indiscernible entre el par vida biológica y vida cualificada, permite establecerse como elemento político originario. El exterior, que ahora pertenece a la comunidad, permite delimitar la forma de vida política de los sujetos incluidos. La relación que tiene el esclavo con la comunidad es la de la exclusión incluyente, como sucede con la nuda vida. Agamben recurre a la noción de pertenencia lógica a un conjunto, dado que esta puede ser pensada desde la no coincidencia con la inclusión. Por lo tanto, es necesario que todos los individuos, también los que se encuentran excluidos de una determinada comunidad, pertenezcan al complejo social en tanto que pertenecen al grupo de excluidos. Si no pertenecieran *ex ante* al complejo social, no existiría la necesidad de especificar los criterios que permitirán su futura exclusión.

Así, como aparece en el último volumen de *Homo sacer, L'uso dei corpi*, es el esclavo, en tanto que posibilitador de la esfera política, el que se mantiene en un umbral de indistinción entre las categorías de *bíos* y *zoé* que no consiente su reducción a una condición animal. Escribe Agamben: «Es preciso agregar, empero, que el estatuto especial de los esclavos —a la vez excluidos e incluidos en la humanidad, como aquellos hombres no propiamente humanos que hacen posible que otros sean humanos— tiene como consecuencia un borramiento y una confusión de los límites que separan la *phýsis*

¹¹⁰ Agamben, G., *L'uso dei corpi*, op. cit., p. 43 [ed. cast.: 56].

del *nómos*»¹¹¹. La figura del esclavo, pero también la del *musulmán* en los campos de concentración, los no-hombres, pueden ser resueltos en la figura por excelencia agambeniana: el *homo sacer*¹¹².

La figura de la sacralidad del *homo sacer* es ampliamente examinada en la segunda parte del primer volumen de *Homo sacer*, donde Agamben presenta la ambivalencia de la noción de lo sagrado. A través de un recorrido de la obra de Robertson Smith *Lectures on the religion of the Semites*, Agamben subraya el carácter conflictivo de la sacralidad; por un lado, entendida desde el respeto por aquello definido como sagrado, pero, por otro, como el temor del horror o, en pocas palabras, «horror sagrado». Sin embargo, no se trata o, por lo menos, no solo, de una ambivalencia del término sagrado lo que dificulta la comprensión del *homo sacer* sino, más bien, el carácter político que sitúa a esta figura en el centro del bando soberano. De acuerdo con la propuesta agambeniana, el *homo sacer* lo es porque es una vida absolutamente expuesta y abandonada, a la que se puede dar muerte. La especificidad del *homo sacer* podría verse desde la impunidad sobre su muerte y, al mismo tiempo, la prohibición de sacrificio, siendo excluida del ámbito del derecho del hombre y del derecho divino. Lo que caracteriza la vida del *homo sacer*, entonces, es

¹¹¹ *Idem*.

¹¹² Benveniste señala: «El término latino *sacer* encierra la representación que para nosotros es la más precisa y específica de lo “sagrado”. Es en latín donde mejor se manifiesta la división entre lo profano y lo sagrado; es también en latín donde se descubre el carácter ambiguo de lo “sagrado”: consagrado a los dioses y cargado de una mancha imborrable, augusto y maldito, digno de veneración y que suscita horror. Este doble valor es propio de *sacer*: contribuye a distinguir *sacer* y *sanctus*, porque no afecta en ningún grado al adjetivo emparentado *sanctus*. Además, es la relación establecida entre *sacer* y *sacrificare* lo que nos permite comprender mejor el mecanismo de lo sagrado y la relación con el sacrificio. Este término de “sacrificio”, que nos es familiar, asocia una concepción y una operación que parecen no tener nada en común. ¿Por qué “sacrificar” quiere decir, de hecho, “ejecutar”, cuando propiamente significa “hacer sagrado”? ¿Por qué el sacrificio comporta necesariamente una ejecución? (...) para convertir a la bestia en “sagrada” hay que separarla del mundo de los vivos, es preciso que franquee ese umbral que separa los dos universos: es la meta de su ejecución. (...) El adjetivo *sacer* es un antiguo **sakros*, cuya forma implica una variante, el adjetivo itálico *sakri*, que se encuentra parcialmente en antiguo latín en el plural *sacrēs*; este **sakros* es un derivado en -ro de una raíz **sak-*. Ahora bien, *sanctus* es propiamente el participio de *sancio*, que deriva de la misma raíz **sak-* por medio de un infijo nasal. Este presente latino en -io y con el infijo nasal es a **sak-* lo que *jungiu*, “unir”, es a *jug-* en lituano: el procedimiento es conocido. Pero esta relación morfológica no da cuenta del sentido, que es diferente: no basta con vincular juntos *sancio* y *sanctus* a la raíz **sak-*, puesto que *sacer* ha producido por su parte el verbo *sacrare*. Es que *sancio* no significa “volver *sacer*”. Hay que precisar la relación entre *sacrare* y *sancire*. Leemos una definición instructiva y explícita en Festus: *homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur*. Aquel que es llamado *sacer* lleva una verdadera mancha que le pone al margen de la sociedad de los hombres: no hay que huir de su contacto. Si se le mata, no por eso es uno homicida. Un *homo sacer* es para los hombres lo que el animal *sacer* es para los dioses; ni uno ni otro tienen nada en común con el mundo los hombres», en Émile Benveniste, *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, trad. Armiño, Mauro (Madrid: Taurus, 1983), pp. 350 y ss. Sobre esta ambivalencia de lo sagrado, encontramos ya que la palabra griega *hágios* «indica aquello que suscita un sagrado temor como objeto sea de veneración como de maldición», en Montagnini, F., Scarpato, G., y Soffritti, O., eds., *Lessico del Nuovo Testamento*, vol. V (Brescia: Paideia, 1969), p. 234.

esta doble excepción de los dos ámbitos del derecho. El término *homo sacer* apunta hacia una zona originaria de indiferencia, donde *sacer*¹¹³ subraya la no sacrificialidad de esa vida a los dioses. La vida sagrada se define por una exclusión del derecho de los hombres, pues la vida sacra puede ser impunemente *matada*, puede *recibir muerte* sin que el que la propicia cometa delito y, por otro lado, no es sacrificable a los dioses. En palabras de Agamben: «La vida insacrificable y a la que, sin embargo, puede darse muerte, es la vida sagrada»¹¹⁴. Esta figura se convierte en central en el planteamiento de Agamben pues, al encontrarse más allá del derecho humano y del divino, el *homo sacer* se coloca como la figura original en la estructural de la excepción a través de su apresamiento en el bando soberano. La nuda vida es el resultado de la práctica soberana dentro de la relación de abandono y, por eso, necesita ser diferenciada de la *zoé*. «Sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte e insacrificable a la vez, es originariamente la vida incluida en el bando soberano, y la producción de la nuda vida es, en este sentido, la contribución originaria de la soberanía»¹¹⁵. El *sacer* será aquella vida a-bando-nada a un campo donde ha sido suspendido el derecho divino y el humano. «Si lo anterior es cierto la *sacratio* configura una doble excepción, tanto con respecto al *ius humanum* como al *ius divinum*, tanto en relación al ámbito religioso como al profano»¹¹⁶. De forma simétrica, la soberanía se construye a través de la nuda vida en tanto que es condición *sine qua non* para su existencia.

Así como el derecho germánico perfilaba la figura del *wargus* (hombre lobo), es decir, aquel que era *banido*¹¹⁷ de la comunidad y que, por tanto, pertenecía a la comunidad solo a través de su exclusión, el *homo sacer* mantiene una relación de exclusión e inclusión con la comunidad. No llegando a convertirse en miembro de pleno derecho, tampoco puede ser incluido en el mundo de las bestias. Mientras que la figura del licántropo del derecho germánico situaba al *wargus* fuera de la categoría de hombre, así como de la de bestia, el *homo sacer* se encuentra en el umbral entre ser sujeto de derecho

¹¹³ Recuerda Agamben que *sacri* es el término usado por los poetas latinos para referirse a los amantes que se han separado de los otros hombres en una esfera que está más allá del derecho divino y del humano. (*sacros qui ledat amantes*, Prop. 3, 6, II; *quisque amore teneatur, eat tutusque sacerque*, Tib. I. 2. 27) en Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 96 [ed. cast. 112].

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 91 [ed. cast.: 108].

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 93 [ed. cast.: 109].

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 91 [ed. cast.: 107].

¹¹⁷ Aunque el DRAE no recoge la palabra «banido», decidimos usarla puesto que sí aparece en el Diccionario de uso del español de María Moliner en su segunda edición de 1998. Allí encontramos: «Banido: (del mismo origen que “bandido”) n. *Bandido*: *malhechor llamado por bando». La definición de bandido es como sigue: «participio del ant. “bandir”, del gótico “bandwjan”, desterrar, pregonar».

y ser sacrificable. «Es más bien la nuda vida del *homo sacer* y del *wargus*, zona de indiferencia y de tránsito permanente entre el hombre y la bestia, la naturaleza y la cultura»¹¹⁸. Podríamos decir, entonces, que la figura del licántropo representa el umbral entre la vida natural o biológica y la vida política. Precisamente Hobbes fundará el poder soberano sobre la formulación del *homo homini lupus* y su vinculación con el poder soberano a través de la estructura de bando. En este sentido, vale la pena recordar que la figura del hombre-lobo hobbesiano no fundamenta un acto libre consensuado de entrega o deposición de libertad por parte de los súbditos en la figura del soberano sino, más bien, el reconocimiento de que el soberano pueda usar el poder que ostenta de la forma que crea conveniente. Así, es necesario incidir en que ese derecho no le es *dado* [dato] al soberano sino *dejado* [lasciato]¹¹⁹. De esta forma, no sería el contrato establecido entre las voluntades libres de sus miembros sino la captura del estado de naturaleza la que construiría el estado civil. Consecuentemente, Agamben va a reclamar una lectura del paso del estado de naturaleza al Leviatán a través de la estructura del bando.

Por otro lado, la arqueología de la sacralidad de la vida realizada por Agamben sugiere que, si bien los griegos distinguían dos nociones para referirse a lo que nosotros llamados vida, el griego homérico no disponía de ningún término para referirse al cuerpo vivo sujeto de ser sagrado¹²⁰. Además, añade Agamben, los sacrificios de la Grecia clásica son tales solo en tanto los cuerpos sacrificados, de animales y algunas veces de humanos, se convierten en sagrados mediante la práctica de determinados rituales que permitían, de esta forma, desligar el cuerpo de su carácter profano. No será hasta Sexto Pompeyo Festo que Agamben sitúe el origen de la sacralidad de la vida a través de la fórmula que aparece en su tratado *De Verborum Significatione*:

Hombre sagrado es, empero, aquel a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien le mate, no será condenado por homicidio. En efecto, en la primera ley tribunicia se advierte que «si alguien mata a aquel que es sagrado por plebiscito, no será considerado homicida». De aquí viene que se suela llamar sagrado a un hombre malo e impuro¹²¹.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 121 [ed. cast.: 141].

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 118 [ed. cast.: 138].

¹²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 75 y ss. [ed. cast.: 88 y ss.].

¹²¹ «At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur “si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit”. Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet», en *Ibid.*, p. 79 [ed. cast.: 93].

Esta exclusión ya comentada de los derechos, que entrega al hombre sagrado a la zona de indistinción que permite su asesinato sin cometer delito, aparecerá introducida en el derecho romano en la fórmula *vitae necisque potestas*. Agamben señala cómo el derecho romano nombra, por primera vez, la vida como concepto jurídico. En la fórmula del derecho de dar muerte del padre sobre el hijo varón «la vida aparece originariamente en el derecho romano como la contrapartida de un poder que amenaza con la muerte»¹²². Esta *patria potestas* no es el poder de matar del cabeza de familia sino la expresión que adquiere la inclusión en la comunidad a través del estatus del ciudadano. En consecuencia, señala Agamben, el poder de *negar vida* es extensible a todos los varones libres que conforman la comunidad donde tiene vigencia esta fórmula y, por tanto, su enunciación define el modelo político de la propia comunidad. La fórmula *vitae necisque potestas* se traslada fuera del ámbito familiar a la figura del soberano, quien adquiere, de la misma forma, la capacidad de decidir sobre la muerte de los súbditos, convirtiendo en *imperium privatum* la *potestas* del padre¹²³. La solidaridad entre la *vitae necisque potestas* del padre y el *imperium* del magistrado termina por hacer muy similares el *ius patrium* y el poder soberano. Esta íntima implicación puede verse en figuras como la de Bruto, donde el magistrado puede actuar sobre la vida de otro magistrado como si este fuera un hijo que ha atentado contra la tradición¹²⁴. En la dirección inversa, encuentra Agamben el ejemplo de Espurio Casio, quien según Valerio Máximo¹²⁵ fue mandado asesinar por su padre después de que fuera condenado por buscar poder monárquico según Plinio el Viejo. En estas dos figuras, el amor a la patria se muestra taxativamente resumido en Cicerón: «Las muertes por la patria no solo son gloriosas a los ojos de los rétores, sino que además suelen ser tenidas como felices»¹²⁶. Casio, padre de Espurio, como Lucio Bruto, prefiere la muerte de su hijo antes que incumplir el castigo debido que manda la ley. Esto le valió

¹²² *Ibid.*, p. 97 [ed. cast.: 114].

¹²³ *Cf. Ibid.*, p. 98 [ed. cast. 115].

¹²⁴ Como recoge agudamente Borges en su microcuento titulado *La trama*, lo que convierte en traumática la muerte de César es que participe «su hijo» Marco Bruto. El mitologema de la sacralidad del padre se recoge en la frase de Shakespeare: «Tú también, Bruto, hijo mío». *Cf.* Jorge Luis Borges, *Obras completas: 1923-1972*, ed. Carlos V. Frías (Buenos Aires: Emecé, 1989).

¹²⁵ «Espurio Casio, que había sido el primero en promulgar una ley agraria como tribuno de la plebe y se había ganado además el favor de los ciudadanos por muchas otras acciones populares. Pues bien, Casio, después de haberle depuesto de esa magistratura, aconsejado por parientes y amigos le condenó en su propia casa por intentar alcanzar al poder absoluto, ordenó que le dieran latigazos y que le ajusticiaran, e incluso entregó su parte de herencia a Ceres como ofrenda», en Máximo, V., *Hechos y dichos memorables*. Traducción de López Moreda, S., Harto Trujillo, M^aL., y Villalba Álvarez, J., (Madrid: Gredos, 2003), p. 391 y ss.

¹²⁶ *Tusculanas*, I, 48, 116.

al último ser nombrado por Livio «fundador de la libertad de Roma»¹²⁷. Se trata, en ambos casos, de un mismo poder de muerte: el *imperium* del magistrado es simplemente la ampliación al pueblo romano de la *potestas* del padre. Así, el elemento original del poder político es una nuda vida, es decir, una vida que se politiza porque se le puede dar muerte¹²⁸.

La continuación del estudio arqueológico coloca a Agamben ante otra figura que permite pensar la nuda vida como sacra: la del *devotus*¹²⁹. El *devotus* consagra su vida a los dioses infernales para proteger la ciudad; pero, como señala Agamben comentando un fragmento de Livio, la supervivencia de lo que ha sido consagrado representa un problema para la comunidad. De esta forma, y para subsanar la situación embarazosa, se emplea la figura del coloso¹³⁰ para enterrar y dar muerte a la parte consagrada del *devotus*. Narra Livio:

Parece procedente añadir que, cuando un cónsul o un dictador o pretor ofrece en sacrificio las legiones del enemigo, puede ofrecer no precisamente su propia persona sino el ciudadano que quiera de entre los alistados en la legión romana; si este hombre que ha sido ofrecido muere, se considera que la cosa ha ido bien; si no muere, en ese caso se entierra en el suelo una estatua de siete pies o más de altura y se sacrifica una víctima expiatoria; por encima de donde haya sido enterrada dicha estatua no le es lícito pasar a un magistrado romano. En cambio, si quiere ofrecerse a sí mismo, como se ofreció Decio, y no muere, no podrá celebrar, sin contaminarse, ningún acto religioso privado ni público, tanto si es con víctima como de cualquier otro modo (Liv., VIII, 10, [11 y ss.])¹³¹.

¹²⁷ Cf. Liv., VIII, 43.

¹²⁸ Valdría la pena preguntar qué es una vida si no ya siempre algo que ha sido prometido o, mejor aún, dado a la muerte. En este sentido, el *devotus* solo representa lo que por definición es la vida.

¹²⁹ «Dēvōtātio, -ōnis f. a devotare. avg. quaest. hept. 4, 40 anathema sit: hinc vulgo ductum est, ut -o dicatur. gloss. per furorem maledictio. i. q. devotio: heges. 5, 2 l. 59 ubi est illa -o (C, devotio vulg.) patrum? i. q. imprecatio: itala Hebr. 6, 8 (cod. d) terra... quae promit spinas et tribulos, reproba et -i proxima (κατάρας ἐγγύς, vvlg. maledicto). vvlg. III reg. 8, 38 cuncta -o et imprecatio quae acciderit omni homini de populo Israel», en Thesaurus Linguae Latine (TTL).

¹³⁰ «No es la imagen del muerto lo que encarna y fija la piedra, es su vida en el más allá, esa vida que se opone a la de los vivos como el mundo de la noche al mundo de la luz. El *colossos* no es una imagen; es un “doble”, como el mismo muerto es un doble del vivo», en Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, trad. Juan Diego López Bonillo (Barcelona: Ariel, 2001), p. 304. El *colossos* se presenta como doble vinculado a la *psyché* de aquel al que está suplantando. En este sentido, Picard traduce *colossoi* como «figuritas de reemplazamiento». Para un mayor análisis de esta figura, véase el capítulo de este libro titulado «La categoría psicológica del doble».

¹³¹ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros VIII-X*, trad. José Antonio Villar Vidal (Madrid: Editorial Gredos, 1990), p. 37.

Este fragmento de Livio permite a Agamben establecer una similitud entre la vida consagrada a la muerte del *devotus* superviviente y la vida del *homo sacer*, dado que, en ambos casos, se trata de una vida que habita el mundo de los vivos, pero que, a su vez, pertenece a la muerte. Así, lo que une al *devotus* superviviente, al *homo sacer* y al soberano es, dice Agamben, que representan una nuda vida separada de su contexto que ya no puede ser integrada. Esta, empleada en los ritos romanos como sustitutivo del cuerpo de aquel que ha sido consagrado, permite a Agamben explicar la estrecha vinculación entre el *homo sacer* y el soberano. «La vida sagrada no puede habitar en ningún caso en la ciudad de los hombres: (...) en el caso del *homo sacer*, por último, nos encontramos ante una nuda vida residual e irreducible, que debe ser excluida y expuesta a la muerte como tal, sin que ningún rito o ningún sacrificio puedan rescatarla»¹³². La simbiosis en la que se encuentra con la muerte, a la que todavía no pertenece, construye la nuda vida. La figura del coloso no es simplemente un sustituto del cadáver, sino que representa la parte de la persona viva que se debe a la muerte y que, por eso, no puede habitar completamente la comunidad. El *homo sacer* es, en palabras de Agamben, «una estatua viviente, el doble o el coloso de sí mismo»¹³³. Y es esta figura de la vida sagrada la que constituye la nuda vida sobre la que se funda la política occidental.

Esta vida puede mantener tensa esta relación entre inclusión y exclusión, dentro y fuera, política e impolítica, en tanto que se encuentra en el umbral de indistinción entre *zoé* y *bíos*. Por lo tanto, podríamos decir que la característica principal de la nuda vida o sacra es la indistinción, el lugar en el que se encuentra en tanto que «no es un simple fragmento de naturaleza animal sin ninguna relación con el derecho y la ciudad; sino que es un umbral de indiferencia y de paso entre el animal y el hombre, la *phýsis* y el *nómos*, la exclusión y la inclusión: *loup-garou*, licántropo precisamente, ni hombre ni bestia feroz, que habita paradójicamente en ambos mundos sin pertenecer a ninguno de ellos»¹³⁴. Es en este umbral que no es ni la simple vida natural o *zoé*, pero tampoco la vida social o *bíos* en tanto que forma de vida, es decir, el umbral donde se sitúa la nuda vida o vida sagrada. Como ha insistido el propio Agamben en una entrevista¹³⁵: «Aquello que llamo nuda vida es una producción específica del poder y no un dato natural».

¹³² Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 111 [ed. cast.: 130].

¹³³ *Idem*.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 117 [ed. cast.: 137].

¹³⁵ Entrevista con Flavia Costa publicada en la edición castellana de *Stato di eccezione*, editada por Adriana Hildago (2004).

Consecuentemente, para Agamben, la estructura que recorre lo político desde sus inicios en forma de biopolítica es que la unión entre vida y poder soberano se da por el sometimiento de la primera a la segunda. En resumen, podremos decir que el poder ejerce una fuerza de desubjetivación sobre la vida y termina por convertirla en nuda vida.

Por otro lado, podemos anticipar una de las preguntas que realizaremos al planteamiento de Agamben sobre esta noción. Si conceptualmente, en la ontología política agambeniana, la noción de nuda vida es el elemento originario que permite mantener con sentido todo el proyecto, vale la pena preguntar cuál es su traducción práctica. Puesto que son muchas las figuras que la arqueología agambeniana señala como vidas sagradas, y no podemos analizarlas todas, en el próximo apartado tomaremos como referente la figura a la que Agamben dedica el tercer volumen de *Homo sacer*, a saber, el *musulmán*¹³⁶.

¹³⁶ La figura del musulmán del campo de concentración aparecerá intrínsecamente relacionada con el *homo sacer* en el proyecto de Agamben. Ambos términos permiten un análisis discontinuista que encuentra en estas interrupciones históricas las matrices que dan origen a toda la historia de la filosofía occidental. De esta forma, la descripción del musulmán en Auschwitz como el espacio de indeterminación entre la vida y la muerte, lleva a Agamben a situar esta presencia como momento de exposición de la matriz originaria del *homo sacer*. En una línea similar, emplaza el campo de concentración como paradigma de toda la política occidental en tanto que este es el espacio que se forma cuando se convierte en norma el estado de excepción.

3. El musulmán (*Muselmann*) como paradigma de la nuda vida

En este apartado examinaremos la reducción del hombre a cosa o del hombre al no-hombre como paradigma¹³⁷ de la producción de la nuda vida en el esquema agambeniano. No obstante, conviene recordar que antes que Agamben, ya Hannah Arendt había abordado la creación del campo desde su dinámica de producción de un nuevo género humano en su texto «*We refugees*» publicado en 1943 en la revista *The Menorah Journal*. Allí había señalado:

Para olvidar sin dificultades, preferimos evitar cualquier alusión a los campos de concentración y de internamiento por los que hemos pasado en casi toda Europa, ya que eso podría interpretarse como una manifestación de pesimismo o de falta de confianza en nuestra nueva patria. Además, nos han insinuado a menudo que nadie desea oírlo; el infierno ya no es una representación religiosa o una fantasía sino algo tan real como las casas, las piedras y los árboles. Evidentemente, nadie quiere ver que la historia ha creado un nuevo género de seres humanos: aquellos a los que los enemigos meten en campos de concentración y los amigos en campos de internamiento¹³⁸.

Esta figura del refugiado del campo de concentración¹³⁹, cuya presencia es difícilmente reconducible a uno de los términos que conforman la polaridad entre la vida y la muerte, se convierte en el marco teórico de Agamben en la representación de la nuda vida del siglo XX. A través de un minucioso trabajo de lectura de testimonios de aquello

¹³⁷ Sobre la función del paradigma en su obra y, sobre la identificación del musulmán y el *homo sacer* como paradigma de la política occidental, Agamben ha señalado: «En mis investigaciones he debido analizar figuras –el *homo sacer* y el musulmán, el estado de excepción y el campo de concentración– que son, ciertamente, aunque en diversa medida, fenómenos históricos positivos, pero que eran tratados en dichas investigaciones como paradigmas, cuya función era la de constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más vasto», en Giorgio Agamben, *Signatura rerum: sul metodo* (Torino: Bollati Boringhieri, 2008), p. 11 [ed. cast.: 11].

¹³⁸ Hannah Arendt, *Tiempos presentes*, trad. Rosa María Sala Carbó (Barcelona: Gedisa Editorial, 2002), p. 11.

¹³⁹ Como ha escrito Caterina Restà a propósito de Auschwitz, aunque extendemos su consideración al exterminio realizado por la tanatopolítica nazi: «Auschwitz es el nombre de este principio, de este abismo que, como una cesura, desgarró la historia europea, la rompió e interrumpió bruscamente el *continuum*: por esto Auschwitz resta la última, pero también la primera palabra, en el recuerdo imborrable de una herida siempre abierta para Europa», en Caterina Restà, *Geofilosofía del Mediterraneo* (Messina: Mesogea, 2012), p. 52 [Traducción mía].

que no se puede testimoniar, encuentra el relato sobre los musulmanes. Dice Primo Levi en una nota al pie de *Se questo è un uomo*: «Con este término “Muselmann”, ignoro la razón, los antiguos del campo llamaban a los débiles, los ineptos, los elegidos en la selección»¹⁴⁰. Los musulmanes culminan el paso del proceso de deshumanización que fueron los campos de concentración. El término¹⁴¹, común a todos los *Lager*, señalaba aquellos hombres exhaustos que se mantenían en una indistinción entre la vida y la muerte.

Su vida es breve, pero su número parece interminable: son ellos, los *Muselmänner*, los sumergidos, los que forman la columna vertebral del campo; una masa anónima, en continua renovación, pero siempre idéntica, de no-hombres que marchan y se afanan en silencio, apagada la chispa divina de su interior, demasiado vacíos ya para sufrir de veras. Uno no se atreve a tenerlos por vivos; pero tampoco a llamar muerte a su muerte, ante la cual no tienen miedo por estar demasiado extenuados para comprender¹⁴².

La indeterminación de su estatuto no es solo un límite entre la vida y la muerte, sino el umbral entre lo que se considera hombre y no hombre. Lo que podemos inferir de los relatos que hablan sobre esta extraña figura del musulmán es que hay un punto en el que, a pesar de conservar el cuerpo, de parecer un hombre, el hombre deja de ser humano. Curioso el título de la primera obra de Levi, que permite pensar precisamente qué es lo que nos hace ser hombres si no es simplemente el vivir. Jean-Luc Nancy en el prefacio al estudio sobre esta figura del musulmán realizado por Zdzislaw Jan Ryn y Stanislaw Klodzinski señala que *musulmán* terminó por funcionar como «el nombre propio de esta categoría de deportados reducidos a un extremo de sobrevivencia suspendida en los

¹⁴⁰ Primo Levi, *Se questo è un uomo* (Torino: Einaudi, 2014), p. 90. [Traducción mía].

¹⁴¹ Nótese la deformación que sufre el término alemán *Musulmane* con la adición de una segunda «n» para llamar al sentido de *mann*, hombre. La mutación de la lengua durante el régimen nazi es analizada por Klemperer en su libro *La lengua del Tercer Reich*, donde se muestra la dominación de la vida cotidiana por parte de estas nuevas palabras y nuevos usos de palabras ya existentes. Aunque en este apartado nos concentraremos solamente en la noción de *muselmann*, nos gustaría señalar la nueva significación que adquiere la palabra *Kohlenklau* para referirse a los judíos que no ingresaban en los campos de exterminio y trabajan en fábricas realizando los trabajos más duros. Como le ocurrió al propio Klemperer, dada su condición de esposo de una mujer alemana, los judíos que trabajan en estas fábricas coincidían con el diagnóstico del *muselmann* en su pérdida de la condición humana y revelación del aspecto animal. Para profundizar sobre esta figura, véase «Kohlenklau», en Victor Klemperer, *LTI: la lingua del Terzo Reich: taccuino di un filologo*, ed. Elke Fröhlich, trad. Paola Buscaglione Candela (Firenze: La Giuntina, 2011).

¹⁴² Levi, P., *op. cit.*, p. 92 y ss. [Traducción mía].

límites de la humanidad, y aun de la animalidad»¹⁴³. Lo que señala el musulmán con su presencia son los lindes de la existencia, los confines en los que la vida se torna mero testigo de la muerte. Es precisamente esa condición que no se puede catalogar ni como vivo ni como muerto lo que nombra el musulmán del *Lager*.

El musulmán es aquel que, con apariencia de vivo, deja *asomar* ya el cadáver. Jagielski, uno de los supervivientes entrevistados por Jan Ryn y Klodzinski, escribió que «el musulmán era aquel que había atravesado el umbral de la muerte estando en vida»¹⁴⁴. Sin embargo, como sugiere Agamben, también puede leerse esta bipolaridad en términos no tanto, o no solo, de límite entre la vida y la muerte como del umbral entre el hombre y el no-hombre. Existe entonces un momento, y esto y no otra cosa es lo que representa el musulmán, en el que a pesar de conservar la apariencia de hombre, el hombre deja de ser humano¹⁴⁵. Los diferentes testimonios que hacen referencia a esta figura coinciden en presuponer algo que casi podía aflorar del propio cuerpo y que lo convertía irremediabilmente en un musulmán, es decir, lo condenaba, con toda probabilidad, a la muerte.

La fuerza que mata es una forma sumaria, grosera, de la fuerza. Mucho más variada en sus procedimientos y sorprendente en sus efectos es la otra fuerza, la que no mata; es decir, la que no mata todavía. Matará seguramente, o matará quizá, o bien está suspendida sobre el ser al que en cualquier momento puede matar; de todas maneras, transforma al hombre en piedra. Del poder de transformar un hombre en cosa matándolo procede otro poder, mucho más prodigioso aun: el de hacer una cosa de un hombre que todavía vive. Vive, tiene un alma, y sin embargo es una cosa¹⁴⁶.

La pregunta que plantea el musulmán apunta precisamente a ese momento en el que un hombre puede convertirse en no-hombre o, si se prefiere, en el que podemos distinguir una humanidad del hombre que está separada de su existencia biológica. De esta forma, el musulmán es el umbral en el que el hombre deviene no-hombre y, quizá por eso,

¹⁴³ Zdzislaw Jan Ryn y Stanislaw Klodzinski, *En la frontera entre la vida y la muerte: un estudio sobre el fenómeno del «musulmán», en el campo de concentración.*, trad. Pieck, C. (México: Paradiso, 2013), p. 11. Sobre las malas condiciones higiénicas de los campos, cf. Primo Levi, *Auschwitz Report*, trad. Judith Woolf (London: Verso, 2006).

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹⁴⁵ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, III (Valencia: Pre-Textos, 2010), p. 56.

¹⁴⁶ Simone Weil, *La fuente griega*, trad. Valentié, María Eugenia (Buenos Aires: Sudamericana, 1961), p. 14.

muchos de los relatos sobre esta figura apuntan a una cierta incomodidad por parte de las SS, así como de los presos que no pertenecían a este grupo. Así lo plasmó Czesław Ostáńkiewicz, otro de los entrevistados: «La palabra musulmán despertaba en nuestros *kapos* sentimientos de odio y en nosotros un desprecio injusto y ciertamente inhumano»¹⁴⁷. Otro testimonio de un superviviente coincide con el malestar que generaba la presencia de los musulmanes:

Su presencia era completamente superflua en todas las actividades del campo: tanto sus compañeros como los *kapos* lo daban de lado, le gritaban en la cara, le pegaban, le apaleaban, se burlaban de él, lo ridiculizaban. Él provocaba sentimientos de disgusto, de repulsa, de rabia, de ira y era continuamente ahuyentado como un perro abandonado¹⁴⁸.

En el capítulo que dedica Wolfgang Sofsky al *Muselman*, este viene descrito como un ser humano al que, paradójicamente, le ha sido aniquilada la humanidad que hay en él. El musulmán es, entonces, el resultado de la deshumanización del hombre que termina por borrar la línea que separa la vida de la muerte¹⁴⁹, construyendo un espacio de indistinción. Este umbral permite, como ha señalado el propio autor, mantener la relación de poder activa. Con la muerte del enemigo se termina la relación que posibilita el poder, pues este ya no tiene dónde ejercitarse. En este sentido, la creación de una figura como la del musulmán, que se mantenía en el umbral entre la vida y la muerte, consentía, todavía, el sometimiento al poder, confirmando, entonces, su fuerza. Así, el cuerpo biológico del musulmán sujetado al poder sin límites de los dirigentes de los campos de concentración, constituyó un umbral que permitía conservar el poder a través de la nuda vida. En esta línea, Zofia Kossak insiste en esta particularidad del musulmán:

¹⁴⁷ Jan Ryn, Z. y Klodzinski, S., *op. cit.*, p. 51.

¹⁴⁸ Wolfgang Sofsky, *L'ordine del terrore: il campo di concentramento* (Roma; Bari: Laterza, 1995), p. 299 [Traducción mía].

¹⁴⁹ «Antes incluso de ser el campo de la muerte, Auschwitz es el lugar de un experimento todavía impensado, en el que, más allá de la vida y de la muerte, el judío se transforma en musulmán y el hombre en no-hombre. Y no comprenderemos lo que es Auschwitz, si antes no hemos llegado a comprender quién o qué es el musulmán, si no hemos aprendido a mirar a la Gorgona», en Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz*, *op. cit.*, p. 53 y s. En el campo, vida y muerte entran en un espacio de indeterminación a través de la figura del musulmán. El umbral que permite moverse en el espectro de la polaridad entre vida y muerte, representado por el musulmán del campo, deviene central en la filosofía de Agamben no solo por una cuestión de paradigma tanatopolítico, sino también porque manifiesta la fragilidad de los dos términos atrapados en la tensión dicotómica.

La vista de las *musulmanas* debía causarles gran alegría a los alemanes, más todavía que la vista de los cadáveres. Matar... ¡Ah! Eso es fácil. Pero llevar a una persona viva a ese punto, eso solo se logra por medio de un trabajo largo y consistente. Ese fue el triunfo de Auschwitz. Esa fue la venganza contra las polacas rebeldes¹⁵⁰.

El musulmán se convirtió en el paradigma de la nuda vida en el siglo XX, que permitió redefinir el umbral que se da entre la vida y la muerte, lo humano y lo inhumano. Desde luego, como ha señalado Agamben, es importante captar el significado político que la vida del musulmán comportaba. La vida de un cuerpo que tenía apariencia de humano pero que, curiosamente, estaba falto de humanidad, permitió redefinir qué era ser un hombre. La dicotomía entre hombre y no-hombre, como ha sido señalado por Esposito, «implica ampliar esta categoría [la de hombre] hasta incluir su negación misma: lo no-hombre en el hombre, esto es, el hombre-bestia»¹⁵¹. Es la presencia de esta bipolaridad la que permite, por un lado, emerger el dispositivo de la persona, como veremos en el último capítulo y, por otro, mantener a través de una exclusión incluyente aquello que no es hombre en el hombre y a lo que, en última instancia, puede ser reducido si se le despoja de lo que permite nombrarlo como persona.

En este sentido, el musulmán encarna también el significado de un poder infinito que no se agota, porque mientras el musulmán se mantiene en el umbral entre la vida y la muerte, la relación de poder continúa. De esta forma, la nuda vida del musulmán se mantiene bajo el poder soberano de los *kapos* de los campos de exterminio y, hasta que su muerte no acaba con la relación, siguen manteniendo el estatuto de nuda vida. «Matando de hambre y degradando a sus víctimas, el poder gana tiempo, y esto le permite fundar un tercer reino entre la vida y la muerte. También el musulmán, como la pila de cadáveres, atestigua el completo triunfo de aquél sobre la humanidad del hombre: aunque se mantenga con vida, ese hombre es una figura sin nombre»¹⁵². El musulmán parece adoptar la forma del quiasmo, situándose en los espacios que ofrece el sistema de bipolaridades: ni vivo ni muerto, ni resultado nosográfico ni político, en última instancia, solamente es un tránsito posibilitador de poder. Es el transitar entre estas categorías lo que interesa a Agamben, puesto que su existencia porta consigo la imposibilidad de

¹⁵⁰ Jan Ryn, Z. y Klodzinski, S., *op. cit.*, p. 55.

¹⁵¹ Roberto Esposito, *Bíos: biopolítica e filosofía*, (Torino: Einaudi, 2004), p. 126 [ed. cast.: 190].

¹⁵² Sofsky, W., *op. cit.*, p. 294.

pensar exclusivamente en términos dicotómicos y hace emerger la relación entre vida biológica y social, entre medicina y política, en pocas palabras, entre vida y muerte. Como ha subrayado Sofsky:

Muchos dudan que sea posible comprender adecuadamente la figura del musulmán recurriendo a simples categorías nosológicas. Si por un lado es necesario reconocer que el hambre es un terreno de cultivo de enfermedades, por el otro es cierto que la degradación física a la que era sometido el *Muselmann* no puede ser catalogada propiamente como una verdadera enfermedad. (...) Una condición similar no tiene que ver con las competencias de la psicología sino con aquellas como la antropología social. Las transformaciones psíquicas a las que era sometido el musulmán estaban entrelazadas del modo más íntimo posible con el agotamiento físico y la destrucción de las relaciones sociales, por lo que su degradada condición significa el aniquilamiento simultáneo de la sociabilidad, de la vida activa y de la vida mental¹⁵³.

En lo expuesto hasta aquí, podemos encontrar una tónica común en los diferentes relatos de supervivientes de campos de exterminio, a saber, que los musulmanes pertenecían más a lo no-humano que a lo humano, que su vida no era como la de los que luego serían sus testigos. Parece existir una necesidad por alejarse de la figura del musulmán, por no reconocerlos como hombres, en última instancia, como iguales. Por supuesto, es una transformación que ha realizado el poder al que han sido sometidos, pero todos los relatos subrayan la no-humanidad de los musulmanes. Mieczyslaw Chylinska relata a propósito de sus conversaciones sobre las musulmanas con otras presas de *lager*: «Me respondían que un pobre tipo era un ser humano, mientras que un musulmán era alguien de quien la humanidad se había esfumado»¹⁵⁴. No son pocos los testimonios que apoyan esta definición del musulmán como aquel que ya no participa de la humanidad, que solo conserva el cuerpo y que, quizá por eso, se asemeja más a la cosa que al hombre que todavía posee sus capacidades racionales: «El musulmán ya no es un ser humano sino “algo” que se puede poner ahí y ahí se queda, algo que se puede golpear sin que reaccione»¹⁵⁵. Esta inhumanidad del judío es precisamente la lógica en la que se basaba la retórica del campo de exterminio. Consecuentemente:

¹⁵³ *Ibid.*, p. 295.

¹⁵⁴ Jan Ryn, Z. y Klodzinski, S., *op. cit.*, p. 62.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 76.

Hay, pues, una doble razón para que el judío no sea sacrificado, y para que no sea sacrificable: por una parte, no hay nada de él que deba ser apropiado, por el contrario hay que desembarazarse de su contaminación [*vermine*: parásitos, chusma], por medida de defensa y de higiene; por otro lado, el sacrificio está enteramente presente, investido y realizado [*accompli*] por la comunidad aria como tal¹⁵⁶.

Es importante recordar que toda la bibliografía sobre la figura del musulmán insiste en que tanto los *kapos* como los otros presos asumían la no-humanidad de la que era portadora. Este mecanismo de poder separar completamente una vida biológica de una humana fue la estrategia a seguir por el régimen nazi. Levi señaló a propósito del musulmán que se dudaba si llamar muerte a su muerte puesto que «la Muerte en Auschwitz era trivial, burocrática y cotidiana. Frente a la muerte, frente al estar habituado a la muerte, el confín entre cultura e incultura desaparecía»¹⁵⁷. La muerte prometida del musulmán, cuando por fin se producía, precisamente por haber dejado de pertenecer a lo humano hacía tiempo, no podía ser nombrada como tal. En el *lager*, la muerte y el morir se tornan indiscernibles con la fabricación de cadáveres. Es, en otras palabras, la producción de cadáveres separada de la idea de vida y, justo esto, es lo que hace que la expresión «fabricación de cadáveres», usada por Arendt en la entrevista con Gaus en el año 1964, represente el horror de la muerte de lo que ya no era humano. Por lo que esta expresión es tan efectiva es, justamente, porque insiste en la posibilidad de «cadáveres sin muerte, no-hombres cuyo fallecimiento es envilecido como producción en serie»¹⁵⁸, en pocas palabras, la muerte de ninguna vida.

Que el hombre no está lejos de lo inhumano es lo que pone a la luz la existencia del musulmán. Es en la zona que confina entre lo humano y lo no-humano, en el umbral siempre flexible, donde habita el musulmán. El hombre porta consigo la posibilidad de convertirse en no-hombre si es sometido a un poder absoluto y, en este sentido, está habitado, aunque sea virtualmente, por la inhumanidad. Vida y muerte son atravesadas por una figura intermedia que, desde los márgenes entre ambos, consigue mantenerse con vida, en realidad, como nuda vida. Esta dicotomía entre lo humano y lo no-humano, la vida y la muerte, puede resolverse, en última instancia, en una vieja bipolaridad que

¹⁵⁶ Jean-Luc Nancy, *Un pensamiento finito*, trad. Juan Carlos Moreno Romo (Rubí, Barcelona: Anthropos, 2002), p. 73.

¹⁵⁷ Primo Levi, *I sommersi e i salvati* (Torino: Einaudi, 1986), p. 111. [Traducción mía].

¹⁵⁸ Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz, op. cit.*, p. 74.

Agamben sitúa como *arcana imperii* de la política, a saber, *bíos* y *zoé*, y la captura de esta última por el poder con la forma de nuda vida. La figura del musulmán representa, entonces, el momento de destrucción de lo humano en el hombre que deja emerger una vida estrictamente biológica que, en cuanto sujeto al poder sin límites, se torna nuda vida. Por lo tanto, «el musulmán es el no-hombre que se presenta obstinadamente como hombre y lo humano que es imposible disociar de lo inhumano»¹⁵⁹. Por consiguiente, el musulmán se sitúa como umbral móvil entre el hombre y el no-hombre.

Si decíamos en el apartado anterior que la nuda vida era colocada por Agamben como el acto fundador de la política, recordemos que esto no era por una transformación de la vida natural sino por la constitución de la nuda vida, una vida que no es simplemente natural, sino que se encuentra fuera en una relación con el poder y mantenida bajo este. La nuda vida estaba, entonces, construida por la soberanía dentro de la relación de abandono. Es la máquina antropológica la que, a través de la animalización de lo humano, permite la identificación del animal que se encuentra en el propio cuerpo humano y, en este sentido, lo no-hombre aparece como producto del hombre, de la misma forma que el musulmán es el producto de la vida del preso que ha perdido toda su humanidad bajo un poder soberano infinito. Al estar privado de todos los derechos y forma de vida que atribuimos al hombre, pero vivo biológicamente, el musulmán no puede ser otra cosa que nuda vida. Es significativo cómo, en el espacio del campo que es la normalización de la excepción, la distinción entre público y privado pierde toda su eficacia, entrando en una zona de indescernibilidad mientras que, al mismo tiempo, se construye una nueva imagen del hombre a través de la separación de la parte animal.

En resumen, las lecturas que podemos extraer de los relatos sobre los musulmanes y la supervivencia apuntan, *grosso modo*, en dos direcciones: la primera, el musulmán señala la capacidad inhumana del hombre que puede sobrevivir a la humanidad; en la segunda, el musulmán es aquello que puede ser superado por la humanidad del hombre, como ejemplifican todos los testimonios de supervivientes que, durante algún tiempo en el *lager*, fueron musulmanes¹⁶⁰. El musulmán es, en ambos casos, la pieza que permite pensar la supervivencia, el confín entre lo humano y lo no-humano. A propósito del posible testimonio de lo humano y de su supresión, Levi señala: «Quien lo ha hecho,

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁶⁰ Cf. Jan Ryn, Z. y Klodzinski, S., «Yo fui un musulmán. Informes de personas que sobrevivieron a ese estado», en *En la frontera entre la vida y la muerte: un estudio sobre el fenómeno del "musulmán" en el campo de concentración.*, *op. cit.*

quien ha visto la Gorgona, no ha vuelto para contarlo o, si lo ha hecho, ha vuelto mudo; pero son ellos, los “musulmanes”, los hundidos, los testigos integrales. Ellos son la regla, nosotros la excepción»¹⁶¹. De esta forma, el testigo que podría contar qué es la humanidad al haber experimentado su pérdida es aquel que ya no puede hablar. Y, no obstante, solo el testigo puede dar cuenta de lo que pasó. Como recuerdan los versos de Paul Celan: «Aureola / de cenizas detrás / de vosotras, manos / de trivio / Lo que lanzó el azar, desde el Este, ante vosotros / terrible. / Nadie / testimonia por el / testigo»¹⁶². El hombre es, también, el no-hombre. La paradoja consiste en que, si el único capaz de testimoniar lo humano es aquel que, a su vez, ha perdido la humanidad, «eso significa que la identidad entre hombre y no-hombre no es nunca perfecta, que no es posible destruir íntegramente lo humano, que siempre resta algo»¹⁶³. El no-hombre es el que puede sobrevivir al hombre y, al revés, el hombre es el que puede sobrevivir a lo inhumano que habita en él.

La paradoja de Levi apunta, en todo caso, a que la vida puede sobrevivirse a sí misma, al menos, la vida en alguna de sus formas. «Solo porque en el hombre ha sido posible llegar a aislar a un musulmán, solo porque la vida humana es esencialmente destructible y divisible, puede sobrevivirles el testigo»¹⁶⁴. La tesis, una vez más, recuerda al *arcana imperii* que Agamben identifica en la política a partir del mecanismo que opera en base a dicotomías, donde una de ellas tiene que ser apartada y superada por la otra. Esta lógica, que Agamben sitúa ya en Aristóteles, encuentra en siglo XIX una nueva formulación en la fisiología. Así, los estudios de Xavier Bichat proponen una escisión fundamental en el hombre que diferenciaría dos «animales»: *l'animal existant en dedans*, al que también llamará simplemente «vida orgánica» y *l'animal vivant au-dehors*, que recibirá el nombre propiamente de animal en tanto que se define por su relación con el mundo exterior. De esta forma, la escisión permite ver dos polaridades fuertemente marcadas: la vida orgánica y la vida animal. La primera se mantiene con vida antes (en el feto) y después (en el anciano incapacitado) de que muera la primera. Mientras que, como ocurría con la *zoé* aristotélica, esta es capaz de existencia sin una determinada forma de vida, *bíos*, no es posible la situación contraria. Sobre esta división operó la tanatopolítica de los campos de exterminio, la biopolítica del siglo XX y, también ahora, la medicina

¹⁶¹ Levi, P., *I sommersi*, op. cit., p. 61 [Traducción mía].

¹⁶² Paul Celan, *Obras completas*, trad. José Luis Reina Palazón (Madrid: Trotta, 2013), p. 235.

¹⁶³ Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz*, op. cit., p. 141.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 158.

moderna¹⁶⁵. En este sentido, no es tanto la polaridad de vida o muerte, sino la noción de supervivencia la que permite pensar el biopoder que ha operado en el siglo XX.

El biopoder del régimen nazi, además, es un poder que lucha contra la muerte a través de la muerte. La noción de supervivencia es esencial para entender la biologización de las leyes del régimen nazi, orientadas no tanto a la muerte del judío como a mantener con vida, evitando el contagio del pueblo alemán. «Lo que querían matar en el judío –y en todos los tipos humanos asimilados a este– no era la vida, sino la presencia en ella de la muerte: una vida ya muerte en cuanto marcada hereditariamente por una deformación originaria e irremediable»¹⁶⁶. En este sentido, una precisión a la propuesta de Agamben nos parece que debe ser hecha, a saber, que la reducción a nuda vida del judío en el campo de exterminio se realizó mediante una «espiritualización de la *zoé* y biologización del espíritu»¹⁶⁷. Como ha sido señalado por Esposito, la metáfora del contagio es fundamental para entender los mecanismos presentes en las prácticas tanatopolíticas nazis. Aquello que permitía *producir cadáveres* en el interior de los campos de exterminio era que los cuerpos estaban ya antes prometidos a la muerte como resultado destinal de su condición judía. Lo que queremos señalar es, por lo tanto, que la reducción a nuda vida identificada por Agamben puede introducirse en una lectura más amplia que, a nuestro parecer, proporciona una mejor comprensión del complejo dispositivo tanatopolítico del campo de exterminio.

El musulmán es, consecuentemente, la figura que nos permite pensar el biopoder en el siglo XX porque es el paradigma de vida escindida, reducida a nuda vida que ha perdido toda capacidad de relacionarse con su medio. Si «la ambición suprema del biopoder es producir en un cuerpo humano la separación absoluta del viviente y del hablante, de la *zoé* y el *bíos*, del no-hombre y del hombre: la supervivencia»¹⁶⁸, entonces el musulmán es el resultado de esta escisión llevada a sus últimos términos en el espacio del campo. El resultado final de esa escisión realizada por el biopoder del campo era un musulmán sin testimonio, un hombre reducido a simple vida biológica. Una supervivencia despojada de su capacidad de ser narrada, «una nuda vida inasignable e intestimoniabile»¹⁶⁹. Sin embargo, mantenernos en esta escisión supone seguir

¹⁶⁵ Cf. *infra* apartado II. 1. 2.

¹⁶⁶ Esposito, R., *Bíos*, op. cit., p. 148 [ed. cast.: 221].

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 153 [ed. cast.: 227].

¹⁶⁸ Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz*, op. cit., p. 163.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 164.

presuponiendo un fundamento que es función de un *télos*, que sería alcanzar lo humano, superar lo que hay de no-hombre, el devenir humano de lo inhumano.

De esta manera, tenemos que volver a ese mitologema que es el *homo sacer*, las mutaciones que ha sufrido y, sobre todo, si se mantiene como figura de la política actual. Si bien Agamben sostiene una *virtualidad* de todos los ciudadanos como *homines sacri* en el momento actual¹⁷⁰, esta respuesta no deja de ser demasiado vaga y, en cualquier caso, responde a nuestra pregunta con un insuficiente y genérico, *en potencia, todos*. La tarea es, entonces, interrogarnos por una vida que haya sido reducida a mera carne, expulsada de la comunidad y, a la vez, sometida a su poder; en última instancia, incluida a través de su exclusión. Esta vida ha sido y es la que representa cualquier sujeto expulsado de una comunidad, cualquier hombre que no puede pertenecer a una porque no es reconocido, en última instancia, cualquier hombre al que se le haya arrebatado su condición de sujeto político. Por lo tanto, y de forma tentativa hasta que se profundice más sobre ello en el tercer capítulo, respondemos de forma afirmativa: sí, la nuda vida, además de virtualmente, se encuentra realizada en diversos perfiles de sujetos en el presente.

Encontramos, en toda expresión de no pertenencia a una comunidad, una forma de vulnerabilidad y producción de nuda vida. De esta forma, la evolución del *homo sacer* permite mantener un continuo que se narra por el bando, es decir, contra el hombre banido de la comunidad:

No obstante, precisamente porque está expuesto en todo momento a una amenaza de muerte incondicionada, se encuentra en perenne contacto con el poder que ha publicado un bando contra él. Es pura *zoé*, pero su *zoé* queda incluida como tal en el bando soberano al que tiene que tener en cuenta en todo momento y encontrar el

¹⁷⁰ «Y si, en la modernidad, la vida se sitúa cada vez más claramente en el centro de la política estatal (convertida, en los términos de Foucault, en biopolítica), si, en nuestro tiempo, en un sentido particular pero realísimo, todos los ciudadanos se presentan virtualmente como *homines sacri*, ello es posible solo porque la relación de bando ha constituido desde el origen la estructura propia del poder soberano. (...) Si es verdad que la figura que nuestro tiempo nos propone es la de una vida insacristable, pero que se ha convertido en eliminable en una medida inaudita, la nuda vida del *homo sacer* nos concierne de modo particular. La sacralidad es una línea de fuga que sigue presente en la política contemporánea, que, como tal, se desplaza hacia regiones cada vez más vastas y oscuras, hasta llegar a coincidir con la misma vida biológica de los ciudadanos. Si hoy ya no hay una figura determinable de antemano del hombre sagrado es, quizá, porque todos somos virtualmente *homines sacri*», en Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., pp. 123-27 [ed. cast.: 143-147].

modo de eludirlo o de burlarlo. En este sentido, como saben bien los exiliados y los *banidos*, ninguna vida es más «política» que la suya¹⁷¹.

Precisamente porque esta expulsión es política, vale la pena recordar la condición: «la nuda vida [como vida constantemente expuesta a la muerte y sometida al poder] es un producto de la máquina y no algo preexistente a ella»¹⁷². Por esto, no puede eludirse el alcance político de la figura de la nuda vida ni desligarse de los mecanismos jurídico-políticos que la provocan. Así, el musulmán en particular, y el hebreo en general como figura sacra durante el nazismo, presentan a un hombre banido de la comunidad al que se le puede dar muerte sin cometer asesinato. La figura del bando actúa entonces como generador de *homines sacri*. Tendremos que preguntar, no obstante, si la figura presentada satisface las condiciones para ser considerada nuda vida y si, en sus últimas consecuencias, puede ser valorado como el elemento político originario. Por un lado, no parece evidente que se puede aislar la nuda vida de la forma-de-vida y, aun cuando la figura del musulmán represente el caso paradigmático de esta separación, ¿es posible situarlo como elemento originario?

Anticipamos parte de la crítica que vendrá desarrollada en el último apartado, señalando los problemas que presenta una concepción política centrada en la virtual nuda vida de todos los hombres. Que la vida no sea otra cosa que nuda vida expuesta a la espada tanatológica del soberano despliega varios problemas; pero, desde luego, el más importante deriva de la dicotomía sobre la que trabaja Agamben. La imposibilidad de pensar una nuda vida y una forma-de-vida puede ser aceptada en la figura del musulmán, dado que, como hemos visto, esta figura parece representar una reducción del hombre a vida biológica sometida al poder del soberano. Sin embargo, sorprende que precisamente siendo Agamben el que termina su libro con relatos de estos hombres que en algún momento fueron musulmanes, no cuestione salir del registro dicotómico, dado que la capacidad del musulmán de ser narrado, si no invalida, por lo menos pone en cuestión los límites dicotómicos rígidos sobre los que trabaja Agamben¹⁷³. El problema se agranda si

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 205. [ed. cast.: 233].

¹⁷² Giorgio Agamben, *Stato di eccezione, Homo sacer, II, I* (Torino: Bollati Boringhieri, 2003), p. 112 [ed. cast.: 157]. Los corchetes de la cita son míos.

¹⁷³ Parte de su proyecto consiste en sustituir las figuras dicotómicas que gobiernan las relaciones de la política occidental por bipolaridades que permitan establecer espectros amplios entre los dos polos.

pensamos en la figura de los migrantes confinados en centros de internamiento o, por usar las palabras de Agamben, en campos de concentración. Si bien podemos decir que sus vidas están sometidas de forma radical al poder soberano y, desde luego, la fórmula de la exclusión incluyente describe perfectamente la situación, parece más problemático negar que ellos también sean una vida política.

Por un lado, la tesis de la producción artificial de condiciones que son capaces de reducir la vida política a una vida biológica, muy concretamente en el paradigma del campo de exterminio, es indiscutible. El problema, no obstante, aparece cuando la nuda vida es interpretada casi con un carácter sustancial y estático. Así, a veces parece que el *Muselmann* es el paradigma de la política occidental porque puede identificarse inequívocamente en determinados sujetos de los campos. Sin embargo, ¿no era la condición de umbral lo que definía la nuda vida? ¿Puede darse como un hecho plenamente realizado la reducción de una vida cualificada a una nuda vida? Aun cuando los relatos que acabamos de examinar coinciden en el diagnóstico del *Muselmann* como vida reducida a las funciones biológicas, es importante subrayar que su mera presencia en el campo es siempre política; pero, sobre todo, nos parece fundamental no olvidar la condición de umbral de la nuda vida que revela el hecho de que los considerados musulmanes hayan podido narrarse. En este sentido, contra Agamben, tenemos que concluir que no es posible aislar una nuda vida en el hombre y que el ejemplo de que esto no es posible se encuentra en el propio musulmán, que con su presencia demuestra la debilidad de los términos que pretenden delimitar formas de vida.

Como consecuencia de esta interpretación de la nuda vida, encontramos otro problema: la perspectiva tanatopolítica dentro del esquema agambeniano de la que resulta imposible salir¹⁷⁴. Al situar la producción de nuda vida como acontecimiento original de la historia política de Occidente, Agamben puede, esquivando lo problemático que resulta tratar de escapar a una interpretación histórica, situar el campo de concentración como paradigma de toda la política occidental. Sin embargo, encontramos poco satisfactoria la lectura, en primer lugar, del *musulmán* como ejemplo que apoya la existencia de una nuda

¹⁷⁴ A este respecto, observaremos un cambio de paradigma en los dos últimos volúmenes de *Homo sacer*. Mientras en los primeros años la deriva tanatopolítica es inevitable, puesto que la posibilidad de una forma-de-vida se nombra como un camino a explorar, en los siguientes volúmenes, muy particularmente a partir de 2010 encontramos una marcada voluntad por construir una teoría que albergue como tarea la constitución de una vida que no pueda ser separada de su forma. Sobre esta propuesta, nos centraremos en los dos últimos apartados de este capítulo y en el tercer capítulo de la tesis, donde examinaremos la impropiedad de la forma-de-vida y la figura del impersonal en el pensamiento italiano.

vida; en segundo, el uso de categorías fuera de su contexto histórico para buscar un origen nunca dado. La primera crítica la realizamos basándonos en los propios testimonios que Agamben publica en el séptimo¹⁷⁵ volumen de *Homo sacer, Quel che resta di Auschwitz*. No parece prudente continuar con un relato que permita separar dos formas de vida cuando, precisamente a través de los testimonios de supervivientes de campos de exterminio, queda más que patente que la línea entre internos y musulmanes era más que borrosa.

En esta línea se orienta el último volumen de *Homo sacer, L'uso dei corpi*. A través de la noción de forma-de-vida, Agamben trata de superar los problemas que resultan de la división del hombre heredada de la filosofía de Aristóteles que se funda sobre la exclusión de su parte animal. «Con el término forma-de-vida, entendemos en cambio una vida que nunca puede ser separada de su forma, una vida en la cual nunca es posible aislar y mantener desunida algo así como una nuda vida»¹⁷⁶. Esta idea de que era necesario hacer un nuevo relato sobre la vida se encuentra ya, no obstante, en las últimas palabras del primer volumen:

Si llamamos forma-de-vida a este ser que es solo su nuda existencia, esta vida que es su forma y se mantiene inseparable de ella, veremos abrirse un campo de investigación que se sitúa más allá del definido por la intersección de política y filosofía, ciencias médico-biológicas y jurisprudencia. Pero primero será necesario tratar de comprobar cómo, en el interior de los límites de estas disciplinas, ha podido llegarse a pensar algo así como una nuda vida y de qué modo, en su desarrollo histórico, han llegado a dar con un límite más allá del cual no pueden proseguir, si no es a riesgo de una catástrofe biopolítica sin precedentes¹⁷⁷.

Sin embargo, nosotros tenemos serias dudas para admitir que la cesura entre *bíos* y *zoé*, y la posterior producción de nuda vida, sean términos que funcionen rígidamente. Nos parece, como hemos mencionado hace unas pocas líneas, que lo humano y lo inhumano se dan dentro de una polaridad, dos vectores que se mantienen en constante tensión. Precisamente por eso, es muy complicado aceptar una tesis que proponga casi una total reducción de la vida a pura *zoé*. La máquina antropológica estudiada por

¹⁷⁵ Aunque aparezca como el séptimo volumen, la obra cronológicamente es la segunda, publicada en 1998 y presentada inicialmente como la tercera parte del *corpus* de *Homo sacer*.

¹⁷⁶ Agamben, G., *L'uso dei corpi*, *op. cit.*, p. 264 [ed. cast.: modificada 371].

¹⁷⁷ Agamben, G., *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 211 [ed. cast.: 239].

Agamben opera a través de la distinción de dos elementos bipolares: animalidad y humanidad, vida desnuda y vida cualificada. Sin embargo, ¿puede convertirse en paradigma el musulmán o el *homo sacer* de la tradición política occidental?

La figura del *Muselmann*, pero también la del migrante retenido en un centro de internamiento, recuerdan el intento del poder soberano en todas sus ramificaciones por reducir esas vidas a meras funciones biológicas, por quitar lo poco de humano que pueda retener una vida capturada. No obstante, los relatos examinados y todos aquellos que hemos dejado fuera, demuestran que la vida no puede ser nunca, completamente, atrapada, despojada de su fuerza viviente. Además, mantenerse en los términos de la máquina antropológica presentada por Agamben, creemos, impide hacer una lectura del musulmán que a su vez no lo capture en un antagonismo con la vida cualificada. Nos parece que, al situar como paradigma al musulmán, Agamben incurre en un forzamiento de la máquina antropológica que estudia, tratando de encontrar el mecanismo exclusivo-inclusivo en el que fundamenta su trabajo.

4. El bando y la estructura de la excepción

La noción de bando, tomada de Jean-Luc Nancy, servirá a Agamben para nombrar aquella relación aporética de la exclusión inclusiva resultado del estado de excepción que produce nuda vida. El bando se presenta como la estructura histórico-ontológica de la soberanía. Aquel, en tanto que excepción, no es un concepto exclusivamente político ni una categoría por fuera del derecho, «es la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión»¹⁷⁸.

Es necesario prestar atención a la ambivalencia del significado de la noción de bando. Por un lado, nos remite a la exclusión, la prohibición, mientras que, por otro, presenta una connotación incluyente, pues el designar el estandarte o bandera del soberano permite indicar quién se encuentra bajo el mandato del mismo. Bando, *ban* en francés, señala, por tanto, la exclusión de la comunidad, el destierro o el exilio, como sucede en italiano¹⁷⁹ y, al mismo tiempo, designa el propio mandato y la enseña o el estandarte del poder soberano. Incluso en esta última acepción, como ha sido subrayado por Antonio Gimeno¹⁸⁰, traductor del primer volumen de *Homo sacer*, donde bando remite al significado más integrador, como estandarte o bandera que permite la identificación de un grupo frente a otro, también encontramos la matriz excluyente. Consecuentemente, la fórmula del principio excluyente está presente en las diferentes acepciones del término bando.

En palabras de Nancy:

¹⁷⁸ Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 34 [ed. cast.: 43].

¹⁷⁹ Es importante subrayar que *bando* en italiano conserva la acepción empleada especialmente en el Medioevo para referirse a la condena definitiva o contemporánea al exilio. Así, como aparece en *Treccani*, en las ciudades italianas del medioevo era común la práctica de expulsar del territorio a los participantes de las facciones adversarias. Ejemplo de ello fue el *guelfo bianco* Dante, *bandito* de Firenze en 1302. En la edad moderna el *bandito* perdió el carácter político y pasó a designar sobre todo a culpables de delitos comunes. Además, como viene indicado en *Terza persona*, también en la Gran Bretaña medieval existía esta disposición por la cual se autorizaba a un gran jurado a declarar banido, es decir, fuera de ley, sin atravesar la instancia del juicio de un tribunal, a quien se hubiera mancillado con delitos de una particular crueldad. Sin embargo, la traducción de *bandito* en italiano por bandido en castellano no conserva el significado del original por lo que, de acuerdo con la traducción al castellano de Antonio Gimeno, usamos la fórmula de *banido* que, si bien no está recogida por el DRAE, sí aparece en otros diccionarios como el María Moliner.

¹⁸⁰ Cf. Notas a la traducción de Agamben, G. *Homo sacer*, trad. Antonio Gimeno, op. cit.

El origen del abandono es la puesta à *bandon* (en *bando*). El bando (*bandum*, *band*, *bannem*) es la orden, la prescripción, el decreto, el permiso y el poder que detenta su disposición. Abandonar significa reponer, confiar o consignar a un tal poder soberano, y reponer, confiar o consignar a su bando, es decir, a su proclama, su convocación y su sentencia. Se abandona siempre a una ley. El desnudamiento del ser abandonado es proporcional al rigor sin límites de la ley a la que se halla expuesto. El abandono no es una citación a comparecer frente a tal o cual artículo de la ley sino frente a la ley como tal en su totalidad. Ser bandido es someterse a la ley en su integridad. Consignado a lo absoluto de la ley, el bandido es también abandonado por fuera de toda su jurisdicción¹⁸¹.

Sirviéndose de la aporeticidad etimológica, Agamben emplea este concepto para designar la estructura ontológico-política presente en el estado de excepción en tanto que dispositivo que ha permitido, a través de una exclusión inclusiva, capturar la vida. Aquel que ha sido *metido en bando*, no es simplemente excluido de la comunidad sino que se mantiene en relación de abandono, es decir, la vida del *banido* queda *a-bando-nada*¹⁸². De esta forma, el banido por la comunidad adopta una posición muy parecida a la del soberano, a saber, aquella de encontrarse en los márgenes entre dentro y fuera de la comunidad política. El soberano, porque puede decidir *legalmente* sobre el estado de excepción; el banido porque es incluido a través del bando que lo expulsa y no consigue situarlo fuera del poder. En ambos casos, no puede saberse si están dentro o fuera del ordenamiento jurídico. De esta forma, el derecho mantiene una relación con la vida que es, a la vez, de exclusión e inclusión o, en términos de Agamben, de exclusión incluyente.

La excepción del bando genera un banido que viene expulsado de la comunidad y, por lo tanto, de su ordenamiento jurídico. No obstante, en el momento de ser reconocido como excluido es incluido; pero, además, señala Agamben, el banido es incluido en el ordenamiento por la suspensión de la validez del ordenamiento jurídico a la que se encuentra sometido. Es precisamente esta condición de *abandono* la que permite hablar

¹⁸¹ Jean-Luc Nancy, *L'impératif catégorique*, La Philosophie en effet (Paris: Flammarion, 1983), p. 149 [Traducción mía].

¹⁸² Como ha hecho notar Antonio Gimeno en las notas a la traducción de *Homo Sacer*, es necesario señalar que abandono se construye por *a* y *bandon*, originalmente lo mismo que *bandum*, *bannum* en latín bajo. Su empleo para referirse a «quedar a merced de» permite pensar la vinculación entre la noción de *bando* y de *abandono*. Para un estudio sobre la figura del bando en la obra de Agamben, cf. Alex Murray y Jessica Whyte, eds., *The Agamben Dictionary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), pp. 15-17.

de su exclusión incluyente. «No es la excepción la que se sustrae a la regla, sino que es la regla la que, suspendiéndose, da lugar a la excepción y, solo de este modo, se constituye como regla, manteniéndose en relación con aquella»¹⁸³. La relación que permite pensar la excepción es, por lo tanto, la de la inclusión a través de su exclusión. La excepción, en este sentido, no es algo exterior al derecho como aparece en Schmitt, donde es el soberano el que toma la decisión para conservar la ley, sino su forma más originaria. El estado de excepción sería «el reverso estructural del orden jurídico»¹⁸⁴. El bando es, entonces, la figura jurídica que excluye a un individuo (al banido) de la legislación normal, creando una figura de extraterritorialidad. La estructura de la excepción consiste, entonces, en un *ex-capere* que, situando fuera de sí aquello que quiere exceptuar, lo incluye a través de la exclusión inclusiva: la excepción es solo incluida en el caso normal en tanto que no forma parte de él.

El bando es la forma de la relación que establece el poder soberano y el *homo sacer* con el orden jurídico, dado que se incluyen en el conjunto a través de su exclusión. La zona de indiferencia en la que el banido y el soberano comunican, a través de la relación de bando, es la que Agamben sitúa como relación jurídico-político del estado de excepción. «El bando es propiamente la fuerza, a la vez atractiva y repulsiva, que liga los dos *polos* de la excepción soberana: la nuda vida y el poder, el *homo sacer* y el soberano»¹⁸⁵. El abandono nombra, por tanto, la situación de exclusión inclusiva en la que se encuentra el *homo sacer* bajo la excepción soberana. «El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a esta, sino que es *abandonado* por ella, es decir, que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden»¹⁸⁶. Este mecanismo de producción de nuda vida permite situar el bando como relación política originaria. El bando consigue reunir la figura del *homo sacer*, de la nuda vida, con la del soberano que lo apresa con su poder dar muerte. Además, el bando puede entenderse como la orden, la sentencia prescriptiva a través de la cual se establece la relación de abandono. Abandonar significa, entonces, poner a alguien bajo disposición del soberano. El abandonado queda, consecuentemente,

¹⁸³ Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 22. [ed. cast.: 31]

¹⁸⁴ Rodrigo Karmy, *La máquina gubernamental. Soberanía y Gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben*. *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, 28 (2012), p. 166.

¹⁸⁵ Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 123 [ed. cast.: 143].

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 34 [ed. cast.: 44].

abandonado por y a una ley soberana. Este abandono a una ley es la condición de indigencia en la que se encuentra el ser abandonado.

El banido, está, por lo tanto, entregado a lo absoluto de la ley mediante su condición de destierro. Entregado a lo absoluto de la ley, dice Nancy, «el exilado (*banni*), es también abandonado fuera de toda su jurisdicción. (...) La ley del abandono pretende que la ley se aplique retirándose. La ley del abandono es lo otro de la ley que hace la ley»¹⁸⁷. La condición del hombre como nuda vida es el resultado de la relación que la vida establece con el orden jurídico y que tiene como resultado la captura de la primera. De esta forma, el vínculo que une ordenamiento jurídico y vida produce una nuda vida que se sitúa como origen y resultado de las propias dinámicas del sistema jurídico-político. La captura y encierro de la vida dejan al hombre en una posición de abandono a la ley que, a su vez, es interpretada por Agamben como un encontrarse fuera de la vida o, en otras palabras, encontrarse en situación de exilio¹⁸⁸. Un exilio que es la condición del hombre, una condición de abandono que no es un «movimiento fuera de algo propio, a lo que se regresaría, o bien, al contrario, a lo que sería imposible regresar: un exilio que sería la constitución misma de la existencia y, por tanto, recíprocamente, la existencia que sería la consistencia del exilio»¹⁸⁹. Lo propio del hombre es, por tanto, su impropiedad, la condición de abandono en la que se encuentra.

Es importante subrayar la recepción de este concepto por Agamben aplicado a los mitos fundacionales de nuestras comunidades. Mientras que la expulsión del paraíso significa la pérdida de un hogar y, finalmente, la situación de abandono del hombre, el abandono de Nancy y Agamben no es el resultado de una pérdida, sino la condición originaria. El hombre no se encuentra abandonado por la ley porque esta lo excluya, sino porque en el propio retirarse de esta, se funda el ordenamiento jurídico a través de la captura de la vida. Consecuentemente, el resultado de esta relación para Agamben produce y a la vez captura el elemento político originario: la nuda vida. No es una renuncia a la ontología la que realiza Agamben, sino un desplazamiento que le permite

¹⁸⁷ Nancy, J-L., *L'impératif catégorique*, op. cit., p. 150 [Traducción mía].

¹⁸⁸ En Heidegger podemos encontrar un primer pensamiento del abandono y del exilio mediante la noción de estar fuera de casa o no-sentirse-en-la-propia-casa [*als Un-zuhause*]. «En cambio, la angustia trae al Dasein de vuelta de su cadente absorberse en el “mundo”. La familiaridad cotidiana se derrumba. El Dasein queda aislado, pero aislado en cuanto estar-en-el-mundo. El estar-en cobra el “modo” existencial del *no-estar-en-casa* [*Un-zuhause*]. Es lo que se quiere decir al hablar de “desazón” [*Unheimlichkeit*]», en Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, (Barcelona: Trotta: 2009), p. 189.

¹⁸⁹ Nancy, J. L., «La existencia exiliada», *Revista de Estudios Sociales*, 8 (2001), <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81500813>.

articular la dimensión ontológica con la jurídico-política. Este entrelazamiento posibilita afirmar que «la *relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación sino el Abandono*»¹⁹⁰.

Sin embargo, para apreciar el mecanismo del bando que posibilita la captura de la vida y su transformación en nuda vida, es importante examinar la estructura de la excepción de la vida en la política. La figura de la excepción recorre todos los volúmenes que componen *Homo sacer* al situarse, a partir de la lectura de Schmitt, como mecanismo que permite la soberanía. En primer lugar, la excepción, tanto para Schmitt como para Agamben, no indica un decreto para aplicar en un determinado estado de necesidad, sino un concepto general de la doctrina del Estado¹⁹¹. Dado que el estado de excepción crea las condiciones que permiten apresar la vida en el poder jurídico y, por lo tanto, constituir la nuda vida, el estado de excepción aparece como un dispositivo biopolítico.

No es la excepción la que se substrahe a la regla, sino la regla que, suspendiéndose, da lugar a la excepción y solo de este modo se constituye como regla, manteniéndose en relación con ella. El particular «vigor» de la ley consiste en esta capacidad de mantenerse en relación con una exterioridad. Llamamos relación de excepción a esta forma extrema de relación que incluye algo solo a través de su exclusión¹⁹².

Si el soberano es el que puede decidir sobre el estado de excepción y suspender legalmente la validez de la ley, entonces el espacio de la soberanía es un espacio que tiene su lugar a la vez dentro y fuera de la ley¹⁹³. El soberano, al ser el que tiene la capacidad de decidir sobre la anulación de la norma a través del estado de excepción, se sitúa en un lugar que no está propiamente fuera ni dentro del ordenamiento jurídico. El soberano «cae, pues, fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida *in toto*»¹⁹⁴. De la misma forma, dirá Agamben, a través de la figura del banido, el excluido se mantiene incluido en orden jurídico a través de la excepción. La ley se mantiene en relación con aquello que ha excluido a través del gesto de la suspensión en las dos polaridades que une, a saber, la de nuda vida y el soberano.

¹⁹⁰ Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 34 [ed. cast.: 44].

¹⁹¹ Carl Schmitt, *Teología política*, trad. Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez (Barcelona: Trotta, 2009), p. 13.

¹⁹² Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 22 [ed. cast.: 31].

¹⁹³ Cf. Agamben, G., «La política dell'esilio», *DeriveApprodi*, 1998.

¹⁹⁴ Schmitt, C., op. cit., p. 14.

El estado de excepción está, a la vez, dentro y fuera de la ley que se autosuspende y crea un vacío dentro de sí (la excepción). La excepción, entonces, en contra de Schmitt, no es exterior al derecho a pesar de que recaiga en la decisión soberana como mecanismo de conservación de la ley. Aún más, podríamos decir con Agamben que la exclusión pertenece al derecho como estructura originaria que permite la inclusión de la vida a través de la propia suspensión. «La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella. El estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de este»¹⁹⁵. El envío del banido más allá del horizonte de la ley se produce porque la norma jurídica se autosuspende y permite la normalización de la excepción. En pocas palabras, la oposición topográfica entre dentro y fuera no permite dar cuenta de la estructura de la excepción. Si lo que lleva a cabo el estado de excepción es la suspensión del ordenamiento jurídico, es complicado pensar cómo esta podría encontrarse dentro de él. Por otro lado, si el estado de excepción es un acontecimiento contrario a la ley, habría que preguntarse qué razones han permitido que el ordenamiento tenga un vacío de sentido en lo referente a una situación decisiva como es su suspensión. En este sentido, es especialmente útil el recordatorio de Esposito: «Una situación extralegal no es necesariamente extrajurídica: la suspensión de la ley vigente es también un acto jurídico, si bien de carácter negativo. Como se ha sostenido, más que una simple laguna normativa, el estado de excepción es la apertura de un vacío legal orientado a salvaguardar la vigencia de la norma mediante su temporal desactivación»¹⁹⁶. Para dar respuesta a esta problemática, Agamben resuelve que el estado de excepción, como venimos repitiendo, no es ni externo ni interno al ordenamiento jurídico, sino que se encuentra en una zona de indistinción, en un umbral que permite la indeterminación de las dos polaridades.

La laguna no es interna a la ley, sino que tiene que ver con su relación con la realidad, la posibilidad misma de su aplicación. Es como si el derecho contuviese una fractura esencial que se sitúa entre la posición de la norma y su aplicación y que, en el caso extremo, puede ser colmada solamente a través del estado de excepción, esto es, creando una zona en la cual la aplicación es suspendida, pero la ley permanece, como tal, en vigor¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 22 [ed. cast.: 30].

¹⁹⁶ Esposito, R., *Bíos*, op. cit., p. 200 [ed. cast.: 292].

¹⁹⁷ Agamben, G., *Stato di eccezione*, op. cit., p. 43 [ed. cast.: 70].

El estado de excepción satura el espacio entre ley y aplicación, dejando en evidencia la no pertenencia de ambas polaridades que permite la articulación del orden jurídico. Consecuentemente, en el umbral en el que aparece el estado de excepción, se dan las condiciones de una ley sin fuerza, esto es, suspensa, y una fuerza sin ley. El estado de excepción permite aislar la fuerza de ley de la ley, constituyendo un espacio anómico que consiente la reescritura del sintagma derridiano a través de la fórmula «fuerza-de-~~ley~~»¹⁹⁸. De esta forma, el estado de excepción no solo es el umbral sino la apertura de un espacio en el que se exhibe la separación entre norma y aplicación. Y es precisamente esta apertura la que Agamben sitúa como la estructura política originaria, pues «la soldadura imposible entre norma y realidad, y la consiguiente constitución del ámbito normal, es operada en la forma de la excepción, esto es, a través de la presuposición de su nexo»¹⁹⁹. Agamben caracteriza como vigencia sin significado²⁰⁰ la estructura actual del bando soberano, es decir, devuelve la ley a un punto cero en cuanto contenido.

En una obra publicada un año antes de *Stato di eccezione*, Esposito señala a propósito de la tesis que indica que la normalización de la excepción se encuentra en el propio origen fundacional de la ley:

De esta manera, la teología política cumple, y perfecciona, la antigua función del *katékhon*: incluyendo el principio de exclusión o normalización de la excepción. ¿No es precisamente esta la relación entre soberanía y ley? La soberanía como creación de la ley, esto es, como su origen no legal, y la ley como legitimación *a posteriori* de la ilegalidad que la instauró: ley *de* la excepción²⁰¹.

La ley es presentada como «mera forma de la ley»²⁰², de tal modo que la ley es vaciada de todo significado y, sin embargo, consigue mantener su vigencia en tanto que *nómos*. En un primer momento, consecuentemente, la ley sería conservada en tanto que forma, aun cuando su contenido hubiera desaparecido, es decir, aun cuando no consiguiera significar. Una ley sin significado, pero con vigencia, es precisamente la caracterización del estado de excepción ofrecida por Agamben a lo largo del primer

¹⁹⁸ «Forza-di-~~legge~~», en *Ibid.*, p. 44 [ed. cast.: 71].

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 54 [ed. cast.: 83].

²⁰⁰ Agamben se sirve de la expresión alemana *Geltung ohne Bedeutung* empleada por Scholem para describir el estado de la ley en el relato kafkiano *Ante la ley*.

²⁰¹ Roberto Esposito, *Immunitas: protezione e negazione della vita* (Torino: Einaudi, 2002), p. 86 [ed. cast.: 104].

²⁰² Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 59 [ed. cast.: 71].

volumen de *Homo sacer*. La sujeción de la vida a la ley aumenta cuando esta carece de significado, es decir, incrementa el encierro de la vida proporcionalmente a la carencia de significado que tiene la ley. Como consecuencia, ley y vida terminan por parecerse tanto que, en última instancia, no son distinguibles. No obstante, no se trata, o no solo, de que la ley invada la vida cuando deja de significar y desdibuje los límites entre ambas sino, también, o sobre todo, de que «la vida, con un gesto simétrico pero inverso, se transforma íntegramente en ley»²⁰³. Esto quiere decir que el estado de excepción es pensado por Agamben como el mecanismo que permite crear una zona de indistinción entre interior y exterior y, en última instancia, entre ley y vida.

Para justificar cómo la excepción es el mecanismo que tiene la política occidental para instaurar un orden jurídico-político, Agamben recurre a la figura del *iustitium* como antecedente genealógico del estado de excepción. Este término, que significa literalmente interrupción, suspensión del derecho, nombra el resultado de la emisión de un *senatus consultum ultimum* que decretaba el *tumultus*²⁰⁴ (situación de emergencia), e instaba a los cónsules, pero también a cada ciudadano, a tomar cualquier medida que considerasen necesaria para la salvación del Estado²⁰⁵. Siguiendo esta definición, parece que puede tener sentido situar el *iustitium* como antecedente lógico de la figura del estado de excepción en tanto que consistía en la suspensión del derecho vigente. Una lectura diferente de este fenómeno del *iustitium* encontramos en Mommsen, que lo interpreta como un derecho a la legítima defensa ante una situación de *tumultus*.

Pero la exigencia teórica no puede ser completamente realizada en la práctica: cuando la fuerza de los hechos da origen a interrupciones en la continuidad jurídica, entonces las lagunas que se produzcan en la sucesión de las magistraturas determinadas por la ley se llenan por medio del mando en estado de necesidad, de la

²⁰³ *Ibid.*, p. 62 [ed. cast.: 75].

²⁰⁴ Remito a la nota al pie de las *Filippiche*, V, 12 sobre la noción *tumultus*: «Se llamaba *tumultus* a la guerra que se llevaba a cabo dentro de Italia; gálica o itálica, de acuerdo si era provocada por los *Galli Cisalpini* (pueblos galos) o por los italianos. En Roma, por acontecimientos gravemente tristes, generalmente lutos, o extraordinariamente felices se suspendían todos los quehaceres, se paralizaba casi la vida normal de la ciudad», en Cicerone, *Le Filippiche*, V, 12, trad. Mazzoni, G. Società Editrice Internazionale, p. 257 [Traducción mía].

En el diccionario latino de Castiglioni y Mariotti, *Vocabulario della lingua latina* (Milano: Loescher, 1996), *tumultus*: *tumulto* desencadenado de improviso en Roma, surgimiento de una guerra o de una sublevación en Italia o en sus confines, guerra improvisada: *tumultus Gallicus* (...) *tumultum decernere*, proclamar el estado de tumulto = tomar todas las medidas de urgencia para afrontar la guerra repentina y, en particular, hacer reclutamientos en masa, CIC., LIV.; por extens., en gener., *guerra improvisada, revuelta*.

²⁰⁵ «*rem publican defendant, operamque dent ne quid respublica detrimenti capiat*», en Agamben, G., *Stato di eccezione*, op. cit., p. 55 [ed. cast.: 85].

propia suerte que cuando las personas carecen de protección jurídica se colma este vacío por medio de la legítima defensa²⁰⁶.

Frente a esta lectura, que reduciría el *iustitium* a la legítima defensa ante un *tumultus*, Agamben contrapone a Nissen. Más que una «feria judicial» (*Gerichtsferien*), Nissen insiste en que el *iustitium* suspende el derecho, exonerando al individuo de todo deber con el Estado. Agamben encuentra en las *Philippicae* de Cicerón un caso para apoyar la teoría de Nissen y que servirá como fundamento a la suya propia. Cicerón, en la *Oratio Philippica Quinta*, dice «declarar el estado de *tumultus*, ordenar la suspensión de cualquier quehacer, ponerse cada uno el uniforme de soldado»²⁰⁷. Con estas palabras, la lectura del *iustitium* como feria judicial no tiene prácticamente sentido, y es por esto por lo que Agamben va a proponer seguir la interpretación de Nissen que apela a la suspensión de los vínculos que la ley impone a la acción de los magistrados (particularmente, subraya Agamben, la prohibición de la *Lex Sempronia* para dar muerte a un ciudadano romano *iniussu populi*)²⁰⁸. El *iustitium* suspende el derecho y las prescripciones jurídicas que ligan a los magistrados y, en última instancia, a todos los ciudadanos, con la ley. Así, Agamben, siguiendo a Nissen, encuentra en esta figura el mecanismo original de la excepción que permite garantizar la continuidad de la ley a través de su suspensión. Solo porque se puede declarar el *iustitium* en una determinada situación de *tumultus*, se puede conservar el derecho. También Schmitt encuentra esta función del estado de excepción: «ante un caso excepcional, el Estado suspende el derecho por virtud del derecho a la propia conservación»²⁰⁹. No obstante, Nissen va más allá en su lectura del *iustitium*:

Cuando el derecho ya no estaba en condiciones de cumplir su deber supremo, que es garantizar el bien común, se abandonaba el derecho por esa oportunidad, y así como en los casos de necesidad los magistrados eran liberados de los vínculos de la ley a través de un senadoconsulto, del mismo modo en el caso más extremo es el derecho

²⁰⁶ Theodor Mommsen, *Compendio de derecho público romano*, trad. Dorado, P. (Madrid: La España Moderna, 1999), p. 173.

²⁰⁷ «*Tumultum decerni, iustitium edici, saga sumi doco oportere*», en Cicerone, M. T., *Le Filippiche*, trad. Mazzoni, G. (Torino: Società Editrice Internazionale, 1937), p. 53 [Traducción mía].

²⁰⁸ Agamben, G., *Stato di eccezione*, op. cit., p. 60 [ed. cast.: 91].

²⁰⁹ Schmitt, C., op. cit., p. 18.

el que se debe dejar de lado. En lugar de transgredirlo, cuando se volvía nocivo se lo sacaba del medio, se lo suspendía a través de un *iustitium*²¹⁰.

De acuerdo con Nissen, por tanto, el estado de excepción no solo suspende el derecho para su propia conservación, sino que permite *abandonarlo* cuando ya no puede cumplir su función. Para Agamben, resulta claro que el *iustitium* como estado de excepción no puede ser interpretado desde modelos dictatoriales, como de alguna manera reclama haber hecho a Schmitt. Precisamente, el haber interpretado el estado de excepción desde el poder absoluto de la dictadura es lo que no permite explicar las aporías del estado de excepción después de la Segunda Guerra Mundial²¹¹. El estado de excepción no será definido desde la plenitud de poderes sino como un vacío e interrupción del derecho. Más que un estado *pleromático*, en el sentido de plenitud de poder es formulado por el derecho canónico en la forma de *plenitudo potestatis*, Agamben representa el estado de excepción como un estado *kenomático* en tanto que vacío de poder, un espacio de anomia en el que se suspenden las determinaciones jurídicas y se borra la distinción entre público y privado. Por otro lado, el vacío de derecho que es el estado de excepción mantiene una íntima relación con el orden jurídico, dice Agamben, «casi como si para fundarse, debiera mantenerse necesariamente en relación con una anomia»²¹². De este modo, el poder funciona solo en tanto incluye o captura la anarquía a través del proceso de exclusión incluyente y, consecuentemente, el estado de excepción es operativo en tanto que captura la anomia²¹³ y se sirve de ella.

²¹⁰ Nissen en Agamben, *Stato di eccezione*, op. cit., p. 60 [ed. cast.: 92].

²¹¹ «En todos estos casos el error era interesado, ya que ciertamente era mucho más fácil justificar jurídicamente el estado de excepción inscribiéndolo en la tradición prestigiosa de la dictadura romana que restituyéndolo a su auténtico, pero más oscuro, paradigma genealógico en el derecho romano: el *iustitium*», en Agamben, G., *Stato di eccezione*, op. cit., p. 63 [ed. cast.: 95].

²¹² *Ibid.*, p. 66 [ed. cast.: 100].

²¹³ El estado de excepción se convierte en el vector que le permite a Agamben dar cuenta de cómo el sistema jurídico se fundamenta sobre la exclusión y la captura de la anomia. Sin embargo, la situación de excepción no solo puede venir definida por el propio sistema que la incluye a través de su exclusión, es decir, desde el aparato jurídico. En la *Historia de la Guerra del Peloponeso* encontramos una situación en la que la condición de anomia se produce sin que haya sido decretada por el orden jurídico. A propósito de la peste que atacó Atenas, Tucídides señala: «También en los demás aspectos, la enfermedad fue para la ciudad el inicio de una falta de respeto a las normas. Con mayor facilidad se atrevía uno a satisfacer el deseo que antes evitaba realizar abiertamente, al ver la brusca mudanza de los ricos que morían repentinamente y de los que nada poseían antes y al momento tenían lo de aquéllos. (...) Ni el temor de los dioses ni a la ley de los hombres eran un obstáculo, por juzgar que lo mismo daba ser respetuoso que no, cuando veían que todos perecían por igual y por creer que nadie viviría hasta el juicio para pagar por sus delitos, sino que ya pendía sobre ellos y estaba decretado un castigo mucho mayor y, antes de que les cayese encima, era natural que disfrutasen algo de la vida» (*Th.*, II, 53). Para un mayor análisis sobre el estado de anomia por razones naturales y, por tanto, una lectura divergente de la agambeniana, cf. Fabián Ludueña Romandini, «La peste

El *iustitium* aparece como paradigma del estado de excepción que no puede ni debe ser identificado con una forma política como la democracia o la dictadura, sino como la ausencia de esta. Esta institución del derecho romano se convierte, finalmente, en la figura del estado de excepción que es crucial para el edificio teórico de Agamben. A pesar de que *Stato di eccezione* aparece en 2003, este viene colocado como el segundo volumen del corpus *Homo sacer* puesto que le permite desarrollar el mecanismo de producción de nuda vida a través del apresamiento de la *zoé*. De esta forma, «la figura de la nuda vida, de la *zoé* capturada en su facticidad por la esfera de la soberanía»²¹⁴ puede articularse con una figura aportada por la arqueología agambeniana sobre el derecho romano, a saber, la del *iustitium*. Aquello que venía apenas nombrado en el primer volumen, esto es, la producción de la nuda vida inscrita en el estado de excepción, encuentra su figura antecedente en el *iustitium* romano. La *sacertas* del hombre entendida como «aportación originaria del poder por medio de la producción de una nuda vida»²¹⁵ se inscribe en la estructura fundamental del poder que es, una vez más, el estado de excepción. Esta estructura de la excepción aparece en el planteamiento de Agamben como el paradigma de la política contemporánea, lo que implica, como ya hemos señalado, el devenir nuda vida –al menos virtual– de todos los ciudadanos.

Además, es importante señalar en torno a la centralidad de la excepción en el planteamiento agambeniano que, aunque por el interés de este trabajo estemos desarrollando más particularmente la esfera jurídico-política, Agamben extiende, como hemos visto en los tres primeros apartados, la estructura de la excepción también a la ontología. Podríamos decir, con Agamben, que «la estrategia es siempre la misma: algo

de Atenas: la guerra y la polis entre la política antigua y moderna. Un comentario sobre la “stasiología” de Giorgio Agamben.», *Anacronismo e Irrupción*, 5 (2016), pp. 30-53. Una línea de argumentación similar encontramos en *La Peste* de Albert Camus donde Tarrou señala: «Si la epidemia se extiende, la moral se ensanchará también. Volveremos a ver las saturnales de Milán al borde de las tumbas. (...) Al principio, cuando creían que era una enfermedad como las otras, la religión ocupaba su lugar. Pero cuando han visto que era cosa seria, se han acordado del placer. Toda la angustia que se refleja durante el día en los rostros, se resuelve después, en el crepúsculo ardiente y polvoriento, en una especie de excitación rabiosa, una libertad torpe que enfebrecer a todo un pueblo», en Albert Camus, *La Peste*, trad. Rosa Chacel (Barcelona: RBA, 1995), pp. 78-79. Una vez más, parece que es posible pensar la condición de anomia como resultado de unas condiciones naturales. En este caso, contra lo que estudia Agamben, no es necesario el decreto *iustitium* para suspender el orden jurídico, sino que, como parecía ocurrir en el relato de Tucídides, se trata más bien de una suspensión no-programada fruto del miedo al contagio.

²¹⁴ Fabián Ludueña Romandini, «Do homo sacer ao iustitium: deslocamentos na interpretação do direito romano na filosofia de Giorgio Agamben», *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis* 10, n.º 2 (9 de diciembre de 2013), p. 239 <https://doi.org/10.5007/1807-1384.2013v10n2p238> [Traducción mía].

²¹⁵ Giorgio Agamben, *Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento*, *Homo sacer*, II, 3 (Roma: Laterza, 2008), p. 90 [ed. cast.: 99].

es dividido, excluido y empujado hacia el fondo y, precisamente por medio de esta exclusión, es incluido como *arché* y fundamento»²¹⁶.

Si el estado de excepción es pensado como el mecanismo original que permite la instauración de un orden jurídico-político, Agamben sitúa en el siglo XX la normalización de la excepción y la eliminación de los límites entre externo e interno. Esto, que ya había sido señalado en *Homo sacer I*, es desarrollado en *Stato di eccezione*, donde Agamben señala que la excepción «tiende cada vez más a presentarse como el paradigma de gobierno dominante en la política contemporánea»²¹⁷. Como Benjamin en su octava tesis sobre el concepto de historia: «la tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el “estado de excepción” en el que vivimos»²¹⁸, Agamben apuesta por la normalización del estado de excepción a lo largo del siglo pasado. De esta forma, las democracias occidentales habrían sustituido el estado de excepción por una generalización del paradigma de la seguridad como mecanismo de gobierno, instaurando así una forma de hacer política basada enteramente en la zona de indistinción entre ordenamiento jurídico y exterior. Para pensar estos casos, Agamben recurre a la situación de guerra preventiva e infinita, que transforma la guerra, que en principio debía ser excepcional, en una situación normalizada. Lo mismo sucede con el campo de concentración, donde el ordenamiento jurídico nacional se ve suspendido y se instala como estado de excepción. Estos campos, que en su origen²¹⁹ nacen como fruto de la excepción, en el sentido de que tienen origen y reciben fundamento de la excepción, terminan por devenir una estructura de la normalidad. Como ha señalado Esposito: «La progresiva indistinción entre norma y excepción, ligada a la estabilización de legislaciones de emergencia, constituye un indicador adicional de la cada vez más neta caracterización biopolítica de la sociedad contemporánea»²²⁰. Gracias a la normalización de la excepción, ahora convertida en regla, Agamben subraya que la figura del campo aparece ahora como «la matriz oculta,

²¹⁶ Agamben, G., *L'uso dei corpi*, op. cit., p. 334 [ed. cast.: 470].

²¹⁷ Agamben, G., *Stato di eccezione*, op. cit., p. 11 [ed. cast.: 25].

²¹⁸ Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos I: filosofía del arte y de la historia*, trad. Jesús Aguirre (Buenos Aires: Taurus, 1989), p. 182.

²¹⁹ No hay una única opinión al respecto sobre la constitución del primer campo de concentración. Se tiene registros de campos en Cuba en 1896 para reprimir la insurrección de la colonia, así como los *concentration camps* o *konsentrasiekampe* en afrikáans para encerrar a los bóers. Sin embargo, como insiste Agamben «lo que aquí importa es que, en ambos casos, se trata de la extensión a una población entera de un estado de excepción ligado a una guerra colonial. Los campos nacen, así, no del derecho ordinario (y menos que nunca, como acaso podría haberse creído, de una transformación de un desarrollo del derecho carcelario), sino del estado de excepción y de la ley marcial», en Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine: note sulla politica* (Torino: Bollati Boringhieri, 1996), p. 35 [ed. cast.: 37-38].

²²⁰ Esposito, R., *Bíos*, op. cit., p. 160 [ed. cast.: 236].

el *nómos* del espacio político en el que todavía vivimos»²²¹. Así, cuando el estado de excepción se cristaliza y convierte en regla, el paradigma del campo se extiende a todas las esferas.

Si recordamos que, tal como aparecía con la figura del musulmán, el campo es el espacio por excelencia que permite capturar la vida y transformarla en nuda vida, la consecuencia lógica del paradigma del campo en el siglo XX es la que Agamben anticipa ya en 1995: la potencialidad de convertirse en nuda vida de todos los hombres. El estado de excepción, entendido como una suspensión temporal del ordenamiento, aparece entonces como un orden permanente que cristaliza consigo figuras como la del campo. A través de la zona de indistinción entre interior y exterior, excepción y regla, el campo representa el paradigma que permite capturar la vida y convertirla en nuda vida. «Si la esencia del *campo* consiste en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio para la nuda vida como tal, tendremos que admitir entonces que nos encontramos virtualmente en presencia de un *campo* cada vez que se crea una estructura de esta índole (...)»²²². Así, Agamben puede ver en las zonas de espera para la identificación de migrantes de los aeropuertos, en los espacios fronterizos, e incluso en ciertas periferias de las grandes ciudades, el paradigma del campo.

De acuerdo con lo expuesto hasta ahora, el esquema agambeniano quedaría así: el *homo sacer* es el elemento originario del poder político que, a través de la estructura de la excepción, permite su producción mediante la captura de la *zoé*. A su vez, el campo deviene el paradigma de la política contemporánea, pues es el modelo que, constituido sobre la excepción, se convierte en regla y produce nuda vida. En este sentido, no podemos evitar señalar un cambio de rumbo entre el primer y el segundo volumen del corpus que compone *Homo sacer*. Si en el primero la excepción venía definía como estructura, y el nombramiento del estado de excepción como paradigma soberano era más una consideración sobre el pasado reciente y el presente, parece que, en el segundo volumen, continuando con el método de trabajo agambeniano que caracterizará particularmente sus siguientes obras, realiza una arqueología que de alguna forma pueda fundamentar su apuesta por la excepción. En este sentido, es necesario señalar que la figura que será central, al menos en los tres primeros volúmenes, es la de campo como

²²¹ Agamben, G., *Mezzi, senza fine*, op. cit., p. 35 [ed. cast.: 37].

²²² *Ibid.*, p. 38 [ed. cast.: 40].

paradigma. Como se ha señalado en otro lado²²³, pudiera parecer que la figura del *iustitium* sea el reflejo de la voluntad de encontrar un fundamento a la premisa del campo sin renunciar a la propuesta continuista. De alguna forma, en este volumen de 2003, Agamben parece querer justificar históricamente el momento de la excepción que le permite construir el edificio conceptual en torno a la figura del *homo sacer*. Prueba de que el *iustitium* no tiene valor por sí mismo en su trabajo, es que no vuelve a aparecer mencionado en los siguientes volúmenes de *Homo sacer*²²⁴. Así, las próximas veces que aparezca referida la noción de excepción serán para nombrar la relación que establece la vida con el ordenamiento jurídico y la resultante producción de nuda vida. Si atendemos al último volumen, encontramos que la clave de lectura de la excepción como suspensión de la regla deja paso a la producción de nuda vida:

La estructura originaria de la política occidental consiste en una *ex-ceptio*, en una exclusión inclusiva de la vida humana en la forma de la nuda vida. Reflexiónese acerca de la particularidad de esta operación: la vida no es en sí misma política –por ello debe ser excluida de la ciudad– y, sin embargo, es precisamente la *exceptio*, la exclusión/inclusión de este Impolítico lo que funda el espacio de la política²²⁵.

Nuestra lectura es que, efectivamente, la figura del *iustitium* provee a Agamben de un anclaje dentro del método arqueológico para justificar algo que él ya había reconocido en el primer volumen, a saber, la centralidad de la excepción en su obra. Nos parece que *Stato di eccezione* intenta responder a las críticas que recibió tras la publicación de *Homo sacer*, que apuntaban al errado resultado de su investigación fruto de la deshistorización que parecía asumir su proyecto al postular la excepción como mecanismo productor del *homo sacer*, como *arcana imperii* de la política occidental, sin encontrar más momentos históricos en los que fuera posible identificar esa figura. En este sentido, el proyecto de

²²³ Cf. Ludueña Romandini, «Do homo sacer ao iustitium», *op. cit.* La necesidad de justificar la excepción como paradigma de la política occidental con el recurso del *iustitium* desaparecerá en los siguientes volúmenes de *Homo sacer*. En el capítulo dedicado al *iustitium* de *Stato di eccezione* encontramos una voluntad por encontrar una justificación histórica que permita situar la excepción como paradigma que abandonará en los próximos libros. Particularmente, podemos remitir a *Signatura Rerum* (2008), cinco años después de *Stato di eccezione* (2003), donde Agamben se preocupa por definir la noción de paradigma que le permite ofrecer un enfoque ahistórico que no se fundamente en una genealogía continuista.

²²⁴ Sin embargo, es significativo que en la reedición de *Quodlibet* de todos los volúmenes que componen el corpus de *Homo sacer* Agamben recupera la noción de *iustitium* para renombrar a *Stato di eccezione*. Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer: edizione integrale: 1995-2015* (Macerata: Quodlibet, 2018).

²²⁵ Agamben, G., *L'uso dei corpi*, *op. cit.*, p. 333 [ed. cast.: 469]. Aunque en la traducción en castellano se traduce *nuda vida* como *vida desnuda*, hemos preferido, por concordancia con el conjunto del trabajo, mantener *nuda vida* como han hecho otros traductores de Agamben. Cf. nota al pie 75.

Agamben tiene que entenderse dentro de una lectura continuista donde los cambios percibidos a lo largo de la historia no son más que pequeñas discontinuidades de superficie. Esto parece cambiar cuando, después de la Segunda Guerra Mundial, Agamben establece el total cumplimiento de la normalización de la excepción que, hasta ahora, aparecía como estructura original que producía la nuda vida. Esta ruptura que, sin embargo, no aboliría el modelo continuista adoptado en el primer volumen, es presentada como la expresión tanatopolítica del «riesgo de una catástrofe biopolítica sin precedentes»²²⁶.

Este tono ora catastrófico, ora mesiánico le costó no pocas y duras críticas²²⁷ que Agamben, sin mencionarlas explícitamente, trató de recoger en sus últimos libros. A través de la arqueología que componen los siguientes volúmenes de *Homo sacer* y, desde luego, muy particularmente en los dos últimos libros²²⁸, se puede entrever una respuesta a lo que en 1995 nombró como «catástrofe biopolítica». Allí parece diseñar las líneas para un pensamiento de la vida como forma-de-vida, al margen de las categorías que el poder político occidental ha empleado. Allí ofrecerá las condiciones de posibilidad para pensar una ontología política liberada de la figura de la relación del bando y su producción de nuda vida ligada al poder soberano. A la estrategia adoptada por Agamben en la parte final de su proyecto para responder a las críticas, dedicaremos los próximos apartados.

²²⁶ Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 211 [ed. cast.: 239].

²²⁷ Solo en la entrevista con Flavia Costa que abre la edición castellana de *Estado de excepción*, Agamben parece responder a las críticas sobre el pesimismo de su trabajo: «Pero quizá será solo con el cuarto volumen que la investigación completa aparecerá bajo su luz propia. Se trata de un proyecto para el cual no solo es extremadamente difícil individualizar un ámbito de investigación adecuado, sino que tengo la impresión de que a cada paso el terreno se me escapa por debajo de los pies. Puedo decir únicamente que en el centro de ese cuarto libro estarán los conceptos de forma-de-vida y de uso, y que lo que está puesto en juego allí es el intento de asir la otra cara de la nuda vida, una posible transformación de la biopolítica en una nueva política», en Agamben, G. *Estado de excepción*, trad. Flavia Costa, (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004), p. 10. El cuarto libro, que está compuesto por dos volúmenes, fue publicado diez años después de esta entrevista: *Altissima povertà. Regole montastiche e forma di vita IV,1* (2011) y *L'uso dei corpi IV,2* (2014). Para ver algunas críticas sobre la deriva tanatopolítica de la concepción agambeniana de la soberanía y su aproximación mesiánica cf. Steven DeCaroli, «Boundary Stones. Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty», en Matthew Calarco y Steven DeCaroli, eds., *Giorgio Agamben: sovereignty and life* (Stanford, Calif: Stanford University Press, 2007). Sharpe, Matthew, «Only Agamben can save us? Against the messianic turn recently adopted in critical theory», *Monash University Epress, The Bible and Critical Theory*, 5, n.º 3 (2009).

²²⁸ El número IV de *Homo sacer* está formado por dos libros: *Altissima povertà. Regole montastiche e forme di vita* (Vicenza: Neri Pozzi, 2011) y *L'uso dei corpi* (Vicenza: Neri Pozzi, 2014).

SEGUNDA PARTE: LA DESTITUCIÓN COMO EVENTO ONTOLÓGICO

Bartleby no rechaza, pero tampoco acepta, avanza y se retira en su mismo avance, se expone apenas en una ligera retirada de la palabra.

Gilles Deleuze²²⁹

1. Poder no hacer y analítica del hombre

La caracterización del hombre, o podríamos decir, la analítica de lo humano agambeniana, se inscribe en el propio método arqueológico que caracteriza al autor. Una vez más, Agamben encuentra en Aristóteles el momento inaugural de un concepto que le permitirá desarrollar su propia propuesta sobre la articulación entre política y metafísica. No tanto en un afán por rescatar conceptos caídos en el olvido como por sacar a la luz nociones que siguen operando en la vida y en la historia, Agamben emplea las categorías filosóficas que ocupan un puesto central en Aristóteles de potencia (*dýnamis*) y acto (*enérgeia*). Su lectura de la doctrina de la potencia supondrá el germen de su propia interpretación del hombre. Siempre en diálogo con Aristóteles, Agamben parte de la noción de *sotería* para llegar al concepto de *adýnamis*:

Pero es que tampoco «padecer» [*páschein*] significa siempre lo mismo, sino que en algunos casos se trata de una destrucción por la acción del contrario, mientras que en otros casos es más bien la conservación [*sotería*] de lo que está en potencia por la acción de lo que está en entelequia²³⁰, siendo lo uno y lo otro semejante entre sí —en

²²⁹ Herman Melville *et al.*, *Preferiría no hacerlo: Bartleby el escribiente*, trad. José Luis Pardo Torio (Valencia: Pre-textos, 2011).

²³⁰ Agamben traduce *entelechia* como acto (*atto*), y en la traducción al castellano realizada por Flavia Costa y Edgardo Castro de *La potencia del pensamiento* se mantiene la traducción de Agamben. Nosotros, al contrario, mantenemos la traducción del griego al castellano realizada por Tomás Calvo puesto que el fragmento

la medida en que esta semejanza corresponde a la relación existente entre potencia y entelequia– (*De an.*, 417b 1-5).

A partir de la lectura de *sotería* como conservación, Agamben propone una interpretación de la *adýnamis* como potencia en tanto que tenencia, aunque sea a través de la contraintuitiva idea de la posesión de una privación. Esta potencia se conserva a sí misma aun cuando se convierte en acto. Por lo tanto, el paso de la potencia al acto no implica una destrucción sino una conservación de la primera. «El pasaje al acto no anula ni agota la potencia, sino que ella se conserva en el acto como tal y, marcadamente, en su forma eminente de potencia de no (ser o hacer)»²³¹. La potencia que surge de la tenencia (*héxis*) de una *stéresis* no sufre una destrucción o modificación, sino que, más bien, podría decirse que su sufrimiento [*páschein*] consiste en la conservación [*sotería*] de sí misma.

La noción de *sotería*, traducida como salvación o conservación, permite pensar la potencia y el poder constituyente como algo no externo que se aplica al acto y al poder constituido, sino como un poder que es conservado en aquellos y que se define por un gesto soberano. «La potencia (en su doble aspecto de potencia de y potencia de no) es el modo por medio del cual el ser se funda *soberanamente*, es decir, sin nadie que lo preceda o determine (*superiorem non recognoscens*), salvo el propio poder no ser»²³². Así, el acto no sería la realización de la potencia, sino la suspensión de la propia potencia de no ser que permitiría dar lugar a la realización de la potencia de ser.

A partir de una lectura positiva de la privación, esto es, como tenencia o haber de un poder no, Agamben analiza la noción de *stéresis* que aparece en la *Metafísica*. Así, es

griego es el siguiente: οὐκ ἔστι δ' ἀπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος τοῦ δυνάμει ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν.

Nos parece importante poner de relieve la problematización del uso como sinónimos de los términos *enérgeia* y *entelécheia*. Para ello, remitimos a la nota número 117 de la edición castellana de la *Física* de Guillermo R. de Echandía en la editorial Gredos. Allí se insiste en que, a pesar del uso como sinónimos que se puede encontrar en el corpus aristotélico, es posible trazar algunos matices: *enérgeia* podría definirse como la actividad o actualización mientras que, por otro lado, *entelécheia* remitiría a la actualidad o perfección resultante. Así, el abstracto *entelécheia* aparece como una creación de Aristóteles derivada de *tò entelès échon*, τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος. Cf. *Metaph.* 1023a 34) que indica el trabajo realizado para la consecución de un fin.

²³¹ Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento: saggi e conferenze* (Vicenza: Neri Pozza, 2005), p. 294 [ed. cast.: 367].

²³² Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 53 [ed. cast.: 65].

importante subrayar el sentido afirmativo de la privación y que, en un cierto sentido, permite pensarla desde su relación con la *héxis*.

Y parece que algo es capaz, a veces por poseer algo y a veces por estar privado de algo. Por tanto, si la privación es en cierto modo una posesión, todas las cosas serán tales por poseer algo, y si no, por homonimia. De modo que una cosa es capaz por tener cierta posesión o principio, y también por tener la privación del mismo, si es que es posible «tener» una privación (*Metaph.*, 1019b 5-10).

La lectura de la privación de Agamben parte de esta en tanto que una *héxis*, es decir, como hábito o facultad. De esta forma el potente es así porque tiene cierta *héxis*, a saber, la posesión de una *stéresis*. La privación no indicaría, o no solo, una ausencia o negación (*apófasis*) sino el tender o la predisposición del mismo ente a la posesión (*héxis*) de aquello de lo que es privado. «En efecto, la negación es su ausencia, mientras que en la privación interviene cierta naturaleza que funciona como sujeto del cual se afirma la privación» (*Metaph.*, 1004a 14-16). Lo que interesa a Agamben es esta lectura de la privación como tenencia y no aquella desarrollada en el capítulo vigesimosegundo del libro V, donde la *stéresis* aparece principalmente como carencia, aun cuando esta le corresponda o no por naturaleza. Para apoyar su lectura, Agamben trata de romper la dicotomía entre potencia (*dýnamis*) e impotencia (*adýnamis*), a través de esta noción de *stéresis*. La lectura de la privación en sentido afirmativo, como aquella tenencia de una impotencia, permite escapar a la dicotomía con la que una parte de la tradición ha contrapuesto potencia e impotencia. «Solo a través de esta posibilidad de no usarla puede constituirse algo así como un sujeto de la *héxis*»²³³. En este sentido Agamben puede afirmar que lo que define al hombre es su privación; ser potente es, entonces, estar en relación con su propia impotencia.

Una vez más, Agamben encuentra en Aristóteles: «La impotencia, y lo impotente, es la privación contraria a tal potencia, de modo que toda potencia es contraria a una impotencia para lo mismo y respecto de lo mismo. La privación, a su vez, se dice tal en muchos sentidos» (*Metaph.*, 1046a 29-32)²³⁴. La impotencia (*adýnamis*) es pensada no

²³³ Giorgio Agamben, *Opus Dei: archeologia dell'ufficio, Homo sacer*, II, 5 (Torino: Bollati Boringhieri, 2012), p. 111 [ed. cast.: 146].

²³⁴ «καὶ ἡ ἀδυναμία καὶ τὸ ἀδύνατον ἢ τῇ τοιαύτῃ δυνάμει ἐναντία στέρησις ἐστίν, ὥστε τοῦ αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ πᾶ α δύναμις ἀδυναμία. ἢ δὲ στέρησις λέγεται πολλαχῶ», en *Thesaurus Linguae Graecae*.

como privación, a pesar de la alfa privativa que está al comienzo de la palabra, sino como «potencia de no (ser o hacer)»²³⁵. Para justificar esta violencia para con el pasaje de Aristóteles que, además, Agamben cita parcialmente, evitando la referencia a los modos de privación²³⁶, recurre a pasajes de *Acerca del alma*. Aristóteles distingue entre potencia en cuanto genérico apropiado y materia y potencia que se puede ejercitar cuando quiera, a no ser que se interponga algún obstáculo exterior. Este último no necesita ejercitar constantemente su potencia para poseerla «este, por su parte, cuando de poseer la sensación o la gramática sin ejercitarlas pasa a ejercitarlas» (*De an.*, 417a 21). Por lo tanto, en este caso, el no actualizar la potencia no quiere decir que deje de ejercitarla. Teniendo la capacidad de ejercitarla en cualquier momento, sin ejercitarla, pasaría a ejercitarla, es decir, teniendo la capacidad de realizarla en función de su voluntad, aun cuando decide no ejercitarla, pasa a realizarla. La potencia es, en conclusión, potencia de hacer y potencia de no hacer. Escribe Agamben: «La potencia es definida, así, esencialmente por la posibilidad de su no-ejercicio, así como la *héxis* significa: disponibilidad de una privación»²³⁷. El ejercicio de una potencia es entendido, por tanto, no solamente desde su realización efectiva sino también desde su reposo o *realización de no*.

Hay algunos que afirman, como los megáricos, que solo se tiene potencia para actuar cuando se actúa, y cuando no se actúa, no se tiene: por ejemplo, que el que no está construyendo no puede construir, sino solo el que está construyendo, mientras construye. Y lo mismo en los demás casos. No es difícil ver los absurdos en que estos caen. Pues, evidentemente, uno no será constructor si no construye (pues ser constructor es ser capaz de construir), y lo mismo en las demás artes (*Metaph.* 1046b 29-35).

²³⁵ Cf. Agamben, G., *Homo sacer, op. cit.*, p. 53 y Giorgio Agamben, *Nudità*, (Roma: Nottetempo, 2009), p. 68. Para un estudio del hombre carente de acto como pura potencia, cf. Giorgio Agamben, *L'uomo senza contenuto* (Macerata: Quodlibet, 2013).

²³⁶ «Así, lo que carece de algo, y si carece de algo que naturalmente le corresponde (tener), bien totalmente, bien cuando le correspondería tenerlo, y si bien carece de ello de un modo determinado, por ejemplo, totalmente, bien de la manera que sea. Y, en algunos casos, las cosas que son impedidas violentamente de tener algo que naturalmente les corresponde, decimos que están privadas de ello» (*Metaph.*, 1046a 32-36). Si la lectura que realiza Agamben de la *adynamía* como privación puede apoyarse en otros fragmentos del corpus aristotélico, es importante subrayar que no por eso consigue resolver los problemas que esta presenta al contrastarla con otras partes de su obra. Con la previa cita, queremos poner de relieve que la tenencia de una *stéresis* como *adynamía* no puede ser dada por descontada.

²³⁷ Agamben, G., *La potenza del pensiero, op cit.*, p. 285 [ed. cast.: 356].

La potencia, consecuentemente, existe en tanto que tenencia de una potencia y regulación del sujeto que tiene su privación. Existe, entonces, una presencia de aquello que no está en acto y tampoco se está realizando sino, simplemente, se encuentra presente a través de su privación. En esta lectura, lo que pone de relieve la noción de *adýnamis* es el «modo de ser»²³⁸ de la potencia a través no de su negación sino de su *héxis* de una privación. En este sentido, Agamben escapa de la falsa dicotomía entre potencia y su negación, la no potencia, para justificar una relación entre la potencia de ser (*dýnamis*) y la potencia de no (*adýnamis*). Esta lectura se apoya en otro fragmento del corpus aristotélico: «Pero como la forma y la naturaleza se dicen en dos sentidos, y la privación [*stéresis*] es de alguna manera forma [*eîdos*]» (*Ph.* 193b 19-20)²³⁹. De acuerdo con esta interpretación, podemos concluir que existe una forma que no es acto que permite definir la potencia como una presencia privativa. Así, la potencia puede ser potencia de sí pero también potencia de no y, en este sentido, disponibilidad de una *stéresis*.

Por otro lado, es esta la lectura también realizada por Timesio en su comentario sobre *De anima*:

Si la sensación no tuviese una potencia tanto para el acto como para el no-ser-en-acto, si ella fuese siempre y solo en acto, no podría nunca percibir la oscuridad [*toû skótous*] ni oír el silencio; del mismo modo, si el pensamiento [*noûs*] no fuese capaz [...] tanto del pensamiento como del no-pensamiento [*ánoian*], no podría nunca conocer el mal, lo sin-forma [*ámorphon*], lo sin-figura [*aneídeon*] [...]. Si el pensamiento no tuviese comunidad con la potencia, no conocería la privación [*tàs steréseis*]²⁴⁰.

Así, la potencia no puede ser solo potencia de sí, como tampoco puede ser solo no potencia, sino que, por el contrario, es precisa la potencia de no como privación o *stéresis* para tener la experiencia de la falta (falta de luz, falta de pensamiento). Desde luego, de esta lectura agambeniana de la *adýnamis* se puede entrever que, dado que esta es característica exclusiva del hombre, pues el resto de animales y cosas no pueden tener

²³⁸ Cf. «Potenza e diritto», Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit.; «Le due ontologie, ovvero come il dovere è entrato nell'etica», Agamben, G., *Opus dei*, op. cit.; Giorgio Agamben, *Il fuoco e il racconto* (Roma: Nottetempo, 2014).

²³⁹ «ἡ ἄρα μορφή φύσις· ἡ δὲ μορφή καὶ ἡ φύσις διχῶς λέγεται· καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδος πῶς ἐστίν», en TGL.

²⁴⁰ Timesio en Agamben, G., *La potencia del pensiero*, op. cit., p. 289 [ed. cast.: 359]. Respetamos la transliteración que aparece en la edición castellana.

una privación en el sentido de dominarla, la privación pasará a ocupar un lugar central en la definición de lo humano. Así, escribe Agamben: «El hombre es el señor de la privación, porque más que cualquier otro viviente está, en su ser, asignado a la potencia. Pero esto significa que está, también, consignado y abandonado a ella, en el sentido de que todo su poder obrar es constitutivamente un poder no-obrar; todo su conocer, un poder no-conocer»²⁴¹.

La *adýnamis*, como hemos señalado un poco más arriba, no es una ausencia de potencia, sino potencia de no pasar al acto (*dýnamis mé enérgein*). La estructura original del hombre, por consiguiente, viene definida por la relación que este establece con su propia privación. Más adelante veremos cómo es esta carencia la que especifica al hombre en su relación de apertura al mundo. Solo a través de la relación con su propia privación, con su potencia, que es siempre potencia de ser y potencia de no ser, de hacer y de no hacer, el hombre se presenta como animal abierto al mundo. El hombre, que existe en el mundo de la potencia, puede, a través de la propia impotencia [*adýnamis*] poseer su potencia. Mientras los demás seres vivientes pueden solo su potencia específica, que viene determinada por una biología determinada, el hombre es aquel animal que puede no ser o hacer, es decir, que puede su propia impotencia, pudiendo no no-hacer. Es este poder su impotencia, apropiarse de lo impropio, vencer la potencia en el sentido de poseerla²⁴², y no el acto, lo que le acerca y le mantiene alejado con su propia potencia. Encontramos en Aristóteles:

Toda potencia lo es, conjuntamente, de ambos términos de la contradicción. Pues, de una parte, aquello que no tiene potencia de existir no existirá en ningún sitio y, de otra parte, todo aquello que tiene potencia puede no actualizarse. Luego, lo que tiene potencia de ser es posible que sea y que no sea. Por tanto, la misma cosa es posible

²⁴¹ Agamben, G., *La potencia del pensiero*, op. cit., p. 289 [ed. cast.: 360].

²⁴² Esta dominación no quiere decir que recaiga en una decisión del hombre. Si recordamos que venimos definiendo la *adýnamis*, la potencia de no, como la tenencia [*héxis*] de una privación [*stéresis*], será importante, para comprender la connotación aristotélica, prestar atención a la definición que da de *héxis* en el libro *Delta* de la *Metafísica* (1022b 7-10). Allí establece la *héxis* como una relación entre el que posee algo y aquello que es poseído y que no puede poseer tal posesión. «Pues del mismo modo se da la “posesión” entre el que posee un vestido y el vestido poseído. Es, ciertamente obvio que no es posible poseer tal posesión (y es que se incurriría en un proceso infinito si fuera posible poseer la posesión de lo poseído)». No se puede, en este sentido, poseer una *héxis*, dado que se iría al infinito. Además, conviene recordar la nota realizada por Tomás Calvo a la edición castellana donde señala que: «*Héxis*. Usualmente se traduce como “hábito”, lo cual resulta coherente con su vinculación con el verbo *échein* (tener, *habere*, poseer). En muchos contextos resulta preferible, sin embargo, traducirlo como “estado”». Por otro lado, nos gustaría señalar que en la edición italiana realizada por Giovanni Reale, en el propio cuerpo del texto, recoge los significados que Calvo deja al pie, traduciendo así *héxis* como hábito [*abito*], posesión [*possesso*] y estado [*stato*].

que sea y que no sea. Y lo que es capaz de no ser cabe que no sea [*tò auto ára dynatòn kai êinai kai mè êinai*] (*Metaph.*, 1050b 7-12).

Lo que es potente de ser, por lo tanto, puede tanto ser como no ser. Potente es, entonces, aquel que permite que el no ser acontezca y, en este sentido, aquel que posee y domina la *adýnamis*. Agamben desplaza el foco de aquello que podemos hacer a aquello que podemos hacer sobre nuestra impotencia, es decir, aquello que podemos no hacer. «Para que pueda mantenerse una distinción entre el hábito y el ser-en-obra, para que la *héxis* no se convierta siempre ya ciegamente en *enérgeia*, es de hecho necesario que quien posee el hábito de una técnica o de un saber pueda no ejercitarlo, pueda no pasar al acto»²⁴³. El poder no ejercitar la potencia será el rasgo que permitirá definir al hombre respecto al resto de cosas. Así, mientras que el fuego puede solo quemar y los otros seres vivientes pueden solo su propia potencia, la característica más propia del hombre es que puede su propia impotencia.

Es precisamente esta posibilidad la que define la contingencia del hombre: la capacidad de hacer o ser así como la de hacer no y ser no. Escribe Agamben: «La grandeza de su potencia [del hombre] se mide por el abismo de su impotencia»²⁴⁴. El pasaje de la potencia al acto tiene que tener en consideración la potencia de la potencia de no, es decir, la auto-suspensión de esta última que solo puede ser leída en los términos de dominar la propia impotencia o potencia de no.

Para terminar con la exposición de la noción de impotencia y trasladarla al plano ontológico-político de Agamben, debemos interrogarnos todavía por el sentido de poder la impotencia. Para ello, haremos una última aclaración sobre la lectura de la *adynamía* y su conservación a través de la *sotería*. Para esclarecer esta relación, Agamben remite a un fragmento de la *Metafísica*:

Algo es posible o capaz cuando no resulta ningún imposible al realizarse en ello el acto cuya potencia o capacidad se dice que posee, quiero decir, por ejemplo, que si alguien es capaz de sentarse y puede sentarse, no resultará ningún imposible si se

²⁴³ Agamben, G., *L'uso dei corpi*, op. cit., p. 89 [ed. cast.: 123].

²⁴⁴ Agamben, G., *La potenza del pensiero*, op. cit., p. 290 [ed. cast.: 362].

sienta. E igualmente, si es capaz de ser movido o de mover, de estar firme o de poner firme, de ser o de generarse, o de no ser o no generase (*Metaph.* 1047a 24-29)²⁴⁵.

Ésti dè dynatòn toûto hōi èàn hypárxēi hē enérgeia hoû légetai échein tèn dýnamin, outhèn éstai adýnaton. Este es el fragmento que Agamben traduce como: «Es potente aquel para el que, si sucede el acto del que es dicho que tiene la potencia, nada tendrá de impotente». Frente a las traducciones que reducen este pasaje a una tautología: «algo es posible o capaz cuando no resulta ningún imposible al realizarse en ello el acto cuya potencia se dice que posee»²⁴⁶, Agamben propone su propia traducción: «La impotencia de que se dice que, en el momento del acto, no será nada no puede ser, en cambio, sino esa *adynamía* que, según Aristóteles, pertenece a toda *dýnamis*: la potencia de no (ser o hacer)»²⁴⁷. Sin embargo, necesitamos esclarecer en qué consiste *nada tendrá de potente no*. Como venimos repitiendo, potente-no no es la negación de la potencia y, en este sentido, potencia y potencia de no no son términos que se excluyan. En *Sobre la interpretación* indica: «En cambio, parece que la misma cosa puede ser y no ser: pues todo lo que puede cortarse y caminar puede también no caminar y no cortar; la razón es que todo lo que es posible de este modo no siempre es efectivo [*energés*], de modo que también se dará en ello la negación» (*Int.*, 21b 12-17)²⁴⁸. Por tanto, aquello que es potente, todo lo que es posible, no siempre es efectivo o está en acto y, es en este sentido, que también *la negación*²⁴⁹ le pertenece. Es importante incidir en la no contrariedad de la potencia y su privación como potencia de no frente a la potencia y la no potencia. Un poco más adelante del fragmento citado de *Sobre la interpretación* encontramos:

Ahora bien, la negación de *es posible que no sea* es *no es posible que no sea*. Por eso es concebible que se sigan mutuamente las «aserciones» *es posible que sea* y *es posible que no sea*; en efecto, la misma cosa puede ser y no ser: pues tales

²⁴⁵ De particular interés resulta para nuestra investigación la traducción de Reale: «Una cosa è in potenza se il tradurise in atto di ciò di cui essa è detta aver potenza non implica alcuna impossibilità».

²⁴⁶ Traducción de Tomás Calvo.

²⁴⁷ Agamben, G., *La potencia del pensiero*, op. cit., p. 293 [ed. cast.: 365].

²⁴⁸ Remitimos al interés de la nota 104 de la edición de Miguel Candel Santamarín de Gredos donde se dice: «Energei, lit.: “es eficaz”, “es activo”, o “actúa”, “obra”. Aristóteles crea, a partir de ese verbo, el sustantivo abstracto *enérgeia*, traducido defectuosamente en latín por *actus* y, en castellano, por “acto”, términos hoy totalmente estereotipados: sería mejor, para conservar las connotaciones del original, “efectividad”».

²⁴⁹ Ya hemos señalado que la lectura de Agamben no entiende la *adýnamis* como negación sino como *héxis* de una privación y, por esta razón *dýnamis* y *adýnamis* no son términos que impliquen una exclusión. La forma de la *adýnamis* es, en este sentido, la forma del poder no y no la de no poder.

«aserciones» no son contradictorias entre sí. Pero *es posible que sea y no es posible que sea* nunca «serán verdad» a la vez (*Int.*, 21b 35-22a 1)²⁵⁰.

La impotencia no es, en consecuencia, la negación de la potencia, esto es, poder y poder-no no son opuestos, pues los contrarios son poder y no poder. De esta forma, la impotencia en tanto que potencia de no ser pertenece a toda potencia. Así, dirá Agamben: «Será verdaderamente potente solo quien, en el momento de pasar al acto, no anulará simplemente la propia potencia de no, ni la dejará atrás respecto del acto, sino que la hará pasar integralmente en él como tal, es decir, así, no-no pasar al acto»²⁵¹. Las consecuencias que se desprenden de la propuesta agambeniana nos llevan a reformular la noción de la potencia como aquella que, donándose a sí misma, se salva y acrecienta en el acto. Por tanto, no el acto sino la potencia, la potencia infinita que puede no resolverse en acto, es lo constitutivo del hombre.

La posibilidad de una potencia que no se resuelve en acto²⁵² permite a Agamben inscribirse en una concepción del hombre como ser privado de especificidad. En un cierto pasaje de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles se pregunta:

Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la función del hombre [*tò érgon tou̐ anthropou*]. En efecto, como en el caso de un flautista, de un escultor o de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia. ¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre sino que este es por naturaleza sin obra [*argón*]²⁵³? (*Eth. Nic.*, 1097b 22-30).

²⁵⁰ Aristóteles, *Tratados de lógica. Órganon. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*, trad. Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos, 1995).

²⁵¹ Agamben, G., *La potencia del pensiero*, op. cit., p. 294 [ed. cast.: 366].

²⁵² La potencia de no como potencia que no se resuelve en acto aparecerá como central en el pensamiento de Agamben pues, como examinaremos en el próximo apartado, de esta *adynamía* podrá derivar una teoría de la potencia destituyente y del uso.

²⁵³ ἀνθρώπου δοῦδέν ἐστιν, ἀλλ' ἀργὸν πέφυκεν. Hacemos notar que Julio Pallí Bonet traduce *argón* como inactivo mientras que Agamben lo hace por sin obra. Al respecto de esta traducción, añadimos que: el *Thesaurus Linguae Graecae* propone traducirlo como *unoccupied*. La *Treccani* traduce *érgos* como *opera* o *lavoro*, por lo que, consecuentemente, la *a* privativa de *argós* nos lleva sin demasiados problemas a seguir la traducción de Agamben. Finalmente, el *Dizionario etimologico* de Semerano traduce también como *opera*, *lavoro*. Cf. Giovanni Semerano, *Le origini della cultura europea. Vol. 2 2: Dizionari etimologici*:

Sin embargo, sabemos que la respuesta de Aristóteles no es la que hubiera gustado a Agamben:

Si, entonces, la función [*érgon*] propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función [*érgon*] es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función [*érgon*] del hombre es una cierta vida [*zoén tína*], y esta es una actividad del alma y unas acciones razonables [*lógou*], y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud (*Eth. Nic.*, 1098a 6-15).

De esta forma, Aristóteles desestima rápidamente la pregunta con la que iniciaba su reflexión, a saber, si el hombre era un ser sin obra. Además, como ya hemos visto en el primer apartado del capítulo, la obra del hombre termina por definirse en la filosofía de Aristóteles como cierta forma de vida. Este cierto modo de vida, que es el vivir bien [*eû zên*] constituye el nexo entre política y vida que puede pensarse solo en el interior de la *pólis*. De esta forma, «lo político, como obra del hombre en tanto que hombre, se extrae de lo viviente por medio de la exclusión de una parte de su actividad vital como impolítica»²⁵⁴.

Sin embargo, es precisamente la posibilidad de un hombre sin obra la que interesa a Agamben y sobre la que fundamentará su propia propuesta no solo sobre la analítica del hombre, sino también sobre su función en la política. Siguiendo una estela de pensamiento que encontramos ya en Arnold Gehlen, Agamben parte de la inespecificidad del hombre para proponer, paradójicamente, que la tarea del hombre no es otra que apropiarse de su propia impropiedad, no obrar, sino des-obrar. No es solo como quería Gehlen que el hombre «en efecto, morfológicamente, [se encuentre] en contraposición a los mamíferos superiores, [puesto que] está determinado por la carencia que en cada caso hay que

basi semitiche delle lingue indeuropee Dizionario della lingua latina e di voci moderne (Firenze: Olschki, 1994), p. 96.

En vista de lo expuesto, preferimos alterar la traducción de Pallí Bonet por parecernos más adecuada aquella que respeta el *érgon* como obra y, consecuentemente, *argón* como sin obra.

²⁵⁴ Agamben, G., *La potencia del pensiero*, op. cit., p. 378 [ed. cast.: 472].

explicar en su sentido biológico exacto como no-adaptación, no-especialización, primitivismo, es decir: no-evolucionado; de otra manera: esencialmente negativo»²⁵⁵, sino que lo que le es más propio es su propio extrañamiento, su constitutiva impropiedad. En pocas palabras, el hombre de Agamben es un viviente sin obra, carente de una naturaleza y de una potencia específica. «En ese sentido, lo que define al hombre para Agamben ya no es una obra, ni siquiera la praxis política, sino la des-obra, la posibilidad de no hacer aquello que se puede, y lo mismo sucede con lo común: el lenguaje, la potencia y el pensamiento no son obras sino facultades compartidas por todos los seres humanos»²⁵⁶.

La herencia heideggeriana se hace sentir una vez más si atendemos a la conferencia del 27 de junio de 1945 tenida en el castillo de Wildenstein, donde la situación del hombre viene definida como la experiencia de una falta. Mientras que en el curso de 1929-30²⁵⁷ el faltar (*entbehren*) era lo que definía la condición del animal como «pobre de mundo», con quince años de diferencia pasa a ser la condición del hombre. El valor antropogenético de su condición de pobreza del mundo sitúa al hombre, o lo abre, a la verdadera riqueza. Heidegger inicia su conferencia haciendo referencia a una cita de Hölderlin: «Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos»²⁵⁸. La pobreza es interpretada por Heidegger como la falta no de lo necesario sino de lo no-necesario²⁵⁹. Lo no-necesario quiere decir aquello que no viene de la necesidad, sino de lo Libre, y lo Libre es aquello que «se sustrae de toda utilidad»²⁶⁰. La sustracción de toda utilidad, por lo tanto, pone en relación al hombre con aquello que es su esencia. Una esencia que, sin embargo, no es propia del hombre, puesto que «puede

²⁵⁵ Arnold Gehlen, *El Hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, trad. Fernando-Carlos Vevia Romer (Salamanca: Sígueme, 1987), p. 37.

²⁵⁶ Matías L. Saidel, «Consideraciones sobre lo común en las reflexiones de Esposito, Agamben y Hardt y Negri», *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo* 1 (2015), p. 105.

²⁵⁷ «Hemos oído que el hombre no es solo *un fragmento del mundo*, sino señor y siervo de él en el sentido de que lo “tiene”. El hombre tiene mundo. ¿Qué sucede con lo ente restante, que también es, como el hombre, un fragmento del mundo, por ejemplo, los animales, las plantas, las cosas materiales, las piedras? A diferencia del hombre, que también *tiene* el mundo, ¿son solo fragmentos del mundo? ¿O también el animal tiene mundo, y cómo? ¿Del mismo modo que el hombre, o de otro modo? ¿Cómo hay que concebir esta alteridad? ¿Qué sucede con la piedra? Aquí se aprecian ya diferencias, aunque todavía tan imprecisas. Las fijamos en tres tesis: 1) la piedra (lo material) *es sin mundo*; 2) el animal *es pobre de mundo*; 3) el hombre *configura mundo*», en Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, trad. Alberto Ciria (Madrid: Alianza Editorial, 2010), p. 227.

²⁵⁸ Hölderlin en Martin Heidegger, *La pobreza (Die Armut)*, trad. Irene Agoff (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008), p. 93.

²⁵⁹ «En verdad, carecer quiere decir: no poder ser sin lo no-necesario y así precisamente pertenecer únicamente a lo no-necesario», en *Ibid.*, p. 107.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 109.

incluso tenernos de una manera tal que nuestra esencia depende únicamente de eso de lo que carecemos, porque ella le pertenece en exclusividad desde el momento en que cierta vez (antaño y en el futuro) le fue apropiada»²⁶¹. Ser pobre, en este sentido, consiste en la carencia de aquello que es no-necesario y que, a través de esta falta, mantiene al hombre en relación con lo Liberante (*Freienden*). De esta forma, como estamos viendo con Agamben, el ser-pobre del hombre es, en sí, el ser-rico²⁶². La condición de pobreza constitutiva del hombre es aquello que le permite acceder a una relación con el mundo en cuanto inapropiable.

Por lo tanto, es el ser sin obra del hombre, el ser sin finalidad, lo que permite situarlo en el horizonte de una vida sin *télos*. La herencia del «sin porqué» eckhartiano²⁶³ se presenta como central en el análisis del hombre sin *érgos* que hace propia su propia impotencia. La privación de un *télos* es lo que define al hombre y, siguiendo la línea señalada por Reiner Schürmann, «deconstruir el actuar es arrancarlo al dominio por la idea de finalidad, a la teleocracia en que permanece desde Aristóteles»²⁶⁴. Que las acciones del hombre no estén dirigidas por un *télos* abre un horizonte infinito de posibilidades y, como veremos en el siguiente apartado, de usos.

La carencia de vocación de *érgon* propio, haciendo al hombre por definición como ser inoperante, se orienta en Agamben al estudio de la desobra de las obras biológicas, sociales, religiosas y, lo que nos interesará particularmente para el próximo capítulo, las jurídicas. Precisamente, en los trabajos de Esposito, la ausencia de *télos* en la *práxis* del hombre, permite realizar o, mejor, desobrar, el dispositivo jurídico del sistema inmunitario. Dar otro uso al dispositivo jurídico no quiere decir, en ninguno de los dos

²⁶¹ *Ibid.*, p. 113.

²⁶² A este respecto, necesitamos subrayar que Agamben se mantiene en una relación crítica con la noción de pobreza heideggeriana, por entender que esta no consigue satisfacer la relación con el inapropiable que sería la esencia del hombre en términos positivos. Al definir la pobreza siempre en relación con la riqueza, señala Agamben, Heidegger, como los franciscanos, no consigue una determinación positiva de la pobreza, sino a través de una determinación negativa que, arbitrariamente, sin justificación, se presenta como positiva. Agamben, por su parte, propone una definición de la pobreza en los siguientes términos: «la pobreza es la relación con un inapropiable, ser pobre significa: tenerse en relación con un bien inapropiable. La pobreza es, como decían los franciscanos, expropiativa no porque implica una renuncia a la propiedad, sino porque se arriesga en la relación con el inapropiable y habita en ella», en Giorgio Agamben, *Creazione e anarchia: l'opera nell'età della religione capitalistica* (Vicenza: Neri Pozza, 2017), p. 68.

²⁶³ Meister Eckhart traslada el sin porqué del obrar de Dios a la existencia del hombre. Así, «tal como obra Dios, obra también el justo, sin porqué; y así como la vida vive por ella misma y no busca ningún porqué por el cual vive, así también el justo no conoce ningún porqué por el cual haga alguna cosa», en Meister Eckhart, *Tratados y sermones*, trad. Ilse Teresa Masbach de Brugger (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013), p. 575.

²⁶⁴ Reiner Schürmann, *El principio de anarquía: Heidegger y la cuestión del actuar*, trad. Miguel Lancho (Madrid: Arena Libros, 2017), p. 24.

autores, simplemente abolirlo pues, especialmente en Esposito, la reivindicación del dispositivo jurídico no dejará de estar presente²⁶⁵. Se trata de dar un nuevo uso a las obras que, dentro de la tradición filosófica, han estado dirigidas por un *télos*, eliminando así la noción de *arché* o principio en el cual tenderían a resolverse estas obras. A propósito de esta desobra del dispositivo jurídico, señala Agamben: «Un día la humanidad jugará con el derecho, como los niños juegan con los objetos en desuso no para restituirles su uso canónico sino para liberarlos de él definitivamente. Lo que se encuentra después del derecho no es un valor de uso más propio y original, anterior, al derecho, sino un uso nuevo que nace solamente después de él»²⁶⁶. Por tanto, se trata de subrayar que la relación entre potencia y acto, en el hombre, no es necesaria y que, por consiguiente, en la cesura que revela la relación, se puede pensar una potencia que no se resuelva jamás en acto. Escribe Agamben: «(...) Para la potencia de no ser, por su parte, el acto no puede jamás consistir en un simple tránsito de potencia *ad actum*: ella es, por tanto, una potencia que tiene por objeto la potencia misma, una *potentia potentiae*»²⁶⁷.

Las implicaciones políticas de esta analítica del hombre no se hacen esperar pues, si lo que es propio del hombre es su impropiedad, si lo que lo caracteriza no es su potencia de sí sino su potencia de privación, el pensamiento en torno a lo político también deberá orientarse hacia esa impropiedad. De esta forma, si es cierto que la vida puede ser solo pensada a partir de su potencia de no más que de su capacidad de crear, la *política que viene* no vendrá dada por su constitución sino por la destitución de la política actual. La carencia de un *érgon* propio del hombre proporciona a Agamben las herramientas para plantear un ser de potencia sin actos. Es precisamente esta desobra definitoria del hombre la que le concede la posibilidad de articular una ética y una política, pues de lo contrario el hombre solo tendría que llevar a acto su potencia destinal.

²⁶⁵ A través de la conexión que Esposito establece, siguiendo a Luhmann, entre sistema inmunitario y dispositivo jurídico, la imposibilidad de una comunidad carente de dispositivo jurídico y, en consecuencia, de sistema inmunitario, estará presente en todas sus obras. En este sentido, Esposito no contempla una comunidad que pueda sobrevivir sin unos ciertos niveles de protección y nos recuerda algo que había señalado Derrida a propósito de la hospitalidad, a saber, que esta no puede darse sino en una casa que tenga puertas y ventanas (Cf. Jacques Derrida, *La hospitalidad*, trad. Mirta Segoviano (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006). Sin embargo, volviendo al trabajo de Esposito, lo que sí es posible es darle un uso diferente al sistema inmunitario o, en otras palabras, construir un sistema jurídico más inclusivo. Como veremos en el próximo capítulo, la cuestión de este uso, aunque no haya sido tratada en los mismos términos que Agamben, que será un recurrente en su obra.

²⁶⁶ Agamben, G., *Stato di eccezione*, op. cit., p. 83 [ed. cast.: 121].

²⁶⁷ Agamben, G., *La comunità che viene*, op. cit., p. 26 [ed. cast.: 26].

Como veremos en las siguientes páginas, a partir del estudio de la potencia de no, Agamben empieza a explorar la posibilidad de una ruptura entre el nexo que mantiene reunidas la *dýnamis* y la *enérghia*. Ya en el primer volumen de *Homo sacer* encontramos el germen de la necesidad de romper el nexo de unión entre ambos términos y que, como vemos, ha guiado buena parte de su trabajo: «Sería preciso, más bien, pensar la existencia de la potencia sin ninguna relación con el ser en acto –ni siquiera en la forma extrema del bando y de la potencia de no ser, y el acto no como cumplimiento y manifestación de la potencia– ni siquiera en la forma del don de sí mismo o del dejar ser»²⁶⁸. En los dos próximos apartados, atenderemos a la traducción política de interpretación de la *adýnamis* en la propuesta mesiánica de Agamben.

²⁶⁸ Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 55 [ed. cast.: 66].

2. Potencia destituyente y uso

En 2007, en *Il regno e la gloria*, II, 4 de *Homo sacer*, Agamben delimita el objeto de estudio que guiará los siguientes trabajos y, por tanto, las siguientes publicaciones que forman *Homo sacer*. Allí enuncia la tarea encomendada por su filosofía: «Pensar la política –más allá de la economía y la gloria– a partir de una desarticulación inoperosa²⁶⁹ tanto del *bíos* como de la *zoé*»²⁷⁰. Consecuentemente, en los dos últimos volúmenes de *Homo Sacer*, *Altissima povertà* y *L'uso dei corpi*²⁷¹, Agamben desarrolla los conceptos para pensar la relación ontológico-política por fuera de las dicotomías que genera la estructura de la excepción. Si como hemos visto en los apartados anteriores, la máquina antropológica se fundamenta en la creación de dicotomías, la parte final de la obra de Agamben se orientará a la no-generación, a la interrupción de la labor productiva de la metafísica. Para llevar a cabo esta empresa se concentrará en la actividad implícita en cualquier ejercicio inoperoso o de desobra, llamando a esta fuerza no-productiva potencia destituyente²⁷².

Ya en *Stato di eccezione* había abierto, a través de la lectura de Benjamin, la posibilidad de pensar fuera de la dicotomía entre poder constituyente y poder constituido, entre implantación y conservación del aparato jurídico, en última instancia, entre violencia y derecho. A propósito del diálogo entre Schmitt y Benjamin, Agamben señala: «Al gesto de Schmitt, que intenta cada vez reinscribir la violencia en un contexto jurídico, Benjamin responde buscando cada vez asegurar a esa –como violencia pura– una

²⁶⁹ Aunque la palabra «inoperosa» no está recogida por el DRAE, decidimos mantener la traducción de Flavia Costa y Mercedes Ruvitosa en las obras de Agamben porque entendemos que «desocupación», que es la traducción de Antonio Gimeno en *Homo sacer* no retiene el significado del original, que debe entenderse como una acción que desobra y no una mera inactividad.

²⁷⁰ Giorgio Agamben, *El reino y la gloria: una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, II, 4, trad. Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvitosa (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008), p. 451.

²⁷¹ Estas dos obras componen la cuarta y última sección del proyecto *Homo sacer*. En ellas se elaboran los conceptos que le permitirán pensar una vida no violentada por los mecanismos de la esfera política. Podemos identificar en las nociones de potencia destituyente, modo, uso e inoperosidad los términos desarrollados por Agamben para pensar una vida que consiga escapar de la tensión que la capturaba en la relación ontológico-política. Sobre la idea de una vida, o en los términos de Agamben, una forma-de-vida, regresaremos en el último capítulo.

²⁷² A propósito de este trabajo no podemos dejar de mencionar Agamben, G., *Creazione e anarchia*, op. cit.; Agamben, G., *Mezzi senza fine*, op. cit.; Agamben, G., *La potenza del pensiero*, op. cit.

Además, es importante señalar, como el mismo autor ha indicado, que la noción desarrollada en torno a la potencia destituyente se encuentra fuertemente influenciada por los trabajos de Jean-Luc Nancy sobre la desobra. A este respecto, véase Jean-Luc Nancy, *La Comunidad desobrada* (Madrid: Arena Libros, 2001).

existencia fuera del derecho»²⁷³. Sustancialmente lo que interesará a Agamben, y será desarrollado en los últimos años de elaboración de *Homo sacer*, es la posibilidad de pensar una violencia pura que, como para Benjamin, «expone y corta el nexo entre derecho y violencia, y puede aparecer entonces al fin no como violencia que gobierna o ejecuta (*die schaltende*), sino como violencia que puramente actúa y manifiesta (*die waltende*)»²⁷⁴.

En *Para una crítica de la violencia*, Benjamin se refiere así a la violencia pura con esta función de deponer el derecho:

Lejos de fundar una esfera más limpia, la manifestación mítica de la violencia inmediata se muestra profundamente idéntica a toda violencia de derecho, y la intuición de su común problemática se convierte en certeza de la descomposición de su función histórica, por lo que se hace preciso eliminarla. Tal tarea replantea, en última instancia, la cuestión de una violencia inmediata pura, capaz de paralizar a la violencia mítica. (...) En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquella amenaza, esta golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta²⁷⁵.

Por tanto, la crítica de la violencia de Benjamin parte de la distinción entre medios y fines. La violencia jurídica, en tanto que constituye y conserva el derecho, es un medio para un fin (constituir o preservar el derecho constituido), el criterio de la violencia pura no se encuentra sujeta a un fin. Benjamin propone, entonces, un *medio puro* en tanto que carente de fin, consigue mostrarse tal y como es. En palabras de Agamben: «La violencia como medio puro nunca es medio respecto a un fin: se constata únicamente como exposición y destitución de la relación entre violencia y derecho, entre medio y fin»²⁷⁶. Benjamin propone, entonces, una violencia que consiga no solo escapar sino romper con la dialéctica entre violencia que instituye el derecho y la violencia que lo conserva. El

²⁷³ Agamben, G., *Stato di eccezione*, op. cit., p. 77 [ed. cast.: 114].

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 80 [ed. cast.: 118].

²⁷⁵ «Para una crítica de la violencia», en Benjamin, W., *Discursos interrumpidos I*, op. cit., p. 41.

²⁷⁶ Agamben, G., *L'uso dei corpi*, op. cit., p. 341 [ed. cast.: 480].

tipo de violencia pura benjaminiana y la potencia destituyente agambeniana²⁷⁷, en consecuencia, comparten la ruptura con la concepción aristotélica que reunía los medios y los fines a través de *dýnamis* y *enérgeia*. Pensar un poder constituyente que no se diluya en un poder constituido y que, por tanto, como la violencia pura benjaminiana, se mantenga como pura potencialidad sin fin, «es equivalente a la idea de una potencia que no agota todo su poder en el pasaje al acto. Aristóteles llama a esta potencia, la potencia de no y, también, impotencia [*adynamía*]»²⁷⁸. Una potencia que permanezca siempre, que no se agote ni se resuelva en un paso al acto, es, en este esquema, una potencia destituyente.

Precisamente, a partir de la noción examinada de *adynamía* o «potencia de no» comentada en el apartado anterior, Agamben desarrollará la noción de una potencia destituyente que, no obstante, actúe desde la inactividad. Si atendemos al posfacio de 2001 a *La comunità che viene*, con once años de distancia de la publicación de la obra, Agamben introduce las nociones de inoperatividad y decrecimiento (*inoperosità e decreazione*) como característica de la política que viene.

Por eso, en este libro, la pregunta decisiva no es ¿qué hacer? sino ¿cómo hacer? y el *ser* es menos importante que el *así*. Inoperosidad no significa inercia sino *katárgesis*²⁷⁹, es decir, una operación en la que el *cómo* sustituye íntegramente al *qué*, en la que la vida sin forma y la forma sin vida coinciden en una *forma de vida*. La exposición de esta inoperosidad era la labor del libro²⁸⁰.

La inoperosidad es, por lo tanto, un tipo de actividad. Una forma particular que en ningún caso quiere decir privación o inactividad. «El “desobramiento” es aquello por lo cual la obra no pertenece al orden de lo acabado ni tampoco de lo inacabado: nada le falta

²⁷⁷ Sobre la potencia destituyente agambeniana véase la tesis doctoral de Luca Cinquemani, titulada *Riflessioni critiche sulla potenza destituente nel pensiero di Giorgio Agamben* dirigida por el profesor Simone Arcagni en 2017 en la Università degli studi di Palermo.

²⁷⁸ Castro, E., *Giorgio Agamben*, op. cit., p. 54.

²⁷⁹ καταργέω, según Thesaurus Linguae Graecae: dejar inactivo (*leave unemployed or idle*), estar inactivo, obstaculizar un trabajo (*cause to be idle, hinder in one's work*). En Montanari, Franco, *Vocabulario della lingua greca*, Seconda edizione (Torino: Loescher editore, 2004). 1. Dejar inoperso, inactivo. Hacer inoperoso, estorbar (*impacciare*). Hacer nulo, importante, destruir. Quitar valor, eliminar, abolir. Derrotar, contrastar, oponerse. 2. En voz media: Arruinarse 2. Pasiva: ser abolido, ser aniquilado, ser hecho en vano (*essere reso vano*), desvanecerse (*svanire*).

²⁸⁰ Giorgio Agamben, *La comunità che viene* (Torino: Bollati Boringhieri, 2001), p. 92 [Traducción mía].

y no tiene culminación»²⁸¹. Como ya vimos a propósito de la peculiar lectura de la *adynamis*, la desobra no podría ser simplemente la ausencia de obra sino una obra que consiste en hacer inoperosa una obra dada sin que llegue tampoco, esta desobra, a completarse o cumplirse nunca y, por lo tanto, simplemente permita abrirla a un uso diferente.

Agamben identifica la noción de *katargéo* en las cartas paulinas²⁸². A continuación, comentaremos algunos de los pasajes que consideramos más relevantes para la investigación. En primer lugar, encontramos en la *Carta a los Romanos* seis veces empleada la palabra *katargéo* (Ro 3:3; 3:31, 4:14, 6:6, 7:12 y 7:6). En la última, se indica que «pero ahora estamos libres de la ley, por haber muerto para aquella en que estábamos sujetos, de modo que, al morir la ley, a la cual estábamos sujetos, hemos quedado libres para servir a Dios no conforme a la letra de la vieja ley, sino conforme a la nueva vida del espíritu que sirvamos bajo el régimen nuevo del Espíritu y no bajo el régimen viejo de la letra»²⁸³. Aquí la traducción literal de *katērgēthēmen* sería «habiendo sido sin efecto», por lo que «morir la ley» solo puede entenderse como una pérdida de la vinculación que interesa y rescata Agamben, es decir, la de la inoperosidad con el *argos*. Desde luego, es importante señalar que esta pérdida de significado se encuentra ya presente en La Vulgata, donde aparece la traducción de *katērgēthēmen* como *morientes*²⁸⁴.

Por otro lado, en la última revisión de Reina Valera de 1960 encontramos otro ejemplo de traducción de *katargéo*: «Porque en parte conocemos, y en parte profetizamos;

²⁸¹ Jean-Luc Nancy, *La comunidad descalificada*, trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel (Madrid: Avarigani, 2015), p. 47.

²⁸² *Katargéo* aparece veintiséis veces en la Biblia, y aunque en nuestro texto solo nos concentraremos en aquellas que consideramos más relevantes para el análisis agambeniano, pues una investigación completa escaparía a los límites de este trabajo, enumeramos todas sus citaciones: Lc 13:17, Ro 3:3, 3:31, 4:14, 6:6, 7:2, 7:6, 1 Co 1:28, 2:6, 6:13, 13:8, 13:10.11, 15:24, 15:26, 2 Co 3:7, 3:11, 3:13-14, Ga 3:17, 5:4, 5:11, Ef 2:15, 2 Te 2:8, 2 Ti 1:10, Heb 2:14.

²⁸³ (Ro 7:6) En la Septuaginta aparece como sigue: «*καὶ νῦν δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος*». Disponible en: <https://www.bibliacatolica.com.br/es/septuaginta/romanos/7/> [último acceso 18/02/2019].

Empleamos la traducción castellana de La Santa Biblia de Evaristo Martín Nieto de 1961 como texto de la tradición católica. Disponible en: <https://www.bibliacatolica.com.br/es/la-santa-biblia/romanos/7/> [último acceso 18/02/2019].

Para confrontar una edición con el texto griego y el castellano, hemos utilizado la edición del *Nuevo Testamento Interlineal Griego-Español*, de los manuscritos Bizantinos [Textos Mayoritario] con las variantes más significativas del Textus Receptus, en paralelo con las versiones de Reina Valera 1909 (RV1909) y 1960 (RVR1960). Además, el uso de esta Biblia para la traducción literal del griego, nos ofrece la posibilidad de confrontar la traducción aceptada por el canon católico (La Santa Biblia de Evaristo M. Nieto) y la Biblia de la tradición protestante del mundo hispanohablante de referencia, la Reina Valera.

²⁸⁴ «*nunc autem soluti sumus a lege morientes in quo detinebamur ita ut serviamus in novitate spiritus et non in vetustate litteræ*», en <https://www.bibliacatolica.com.br/es/vulgata-latina/epistula-ad-romanos/7/> [último acceso 18/02/2019].

mas cuando venga lo perfecto, entonces lo que es en parte se acabará» (1 Co 13:9-10). La revisión de 1909, sin embargo, había traducido *katargēthēsetai* como «será quitado». Sin embargo, es importante subrayar que la propia edición del Nuevo Testamento señala la traducción literal como *será hecho inefectivo*. Un poco más adelante, encontramos que tras la venida de Cristo, cuando entregue el reino al Dios y al Padre, pondrá todos sus enemigos debajo de sus pies «el último enemigo en ser destruido será la muerte»²⁸⁵ (1 Co 15:26). Aquí se traduce *katargētai* como destruido, cuando la propia edición bilingüe señala la traducción literal de *katargētai* como «es/está siendo hecha inefectiva». La Vulgata, consecuentemente, traduce como *destruetur* también el griego *katargētai*.

Sobre cómo la venida de Cristo actúa como desactivador de la muerte, Pablo vuelve en *Timoteo*, donde leemos: «Pero ahora que ha sido manifestado por la aparición de nuestro Salvador Jesucristo, el cual quitó la muerte y sacó a la luz la vida y la inmortalidad por el evangelio» (2 Ti 1:10)²⁸⁶. Aquí, una vez más, la traducción literal indicada por Reina-Valera señala *katargēsantos* como «haciendo/habiendo hecho sin efecto». Sin embargo, otra vez, encontramos que la Vulgata traduce como *destruxit*. También tropezamos con el mismo problema en la *Segunda carta a los corintios*, donde Pablo añade la función desobradora de Cristo para con el antiguo testamento: «Pero sus entendimientos se embotaron, y aquel velo permanece de tal modo que les impide comprender el Antiguo Testamento, y no se dan cuenta de que Cristo ha descorrido» (2 Co 3:14)²⁸⁷. En esta ocasión, *es quitado* también aparece en la traducción literal griega como *es/está siendo hecho inefectivo*. Por tanto, lo que el texto griego nos dice es que el antiguo pacto, que se ha traducido como el Antiguo Testamento, no es quitado sino desactivado, se vuelve inoperoso, es decir, es *desobrado*.

Ahora sí, llegamos a donde entendemos que se encuentra el centro de atención de Agamben o, al menos, la epístola paulina que consideramos más cercana a la potencia destituyente agambeniana, a saber, la *Carta a los Gálatas*. En este texto aparece tres veces

²⁸⁵ Citada por la edición de La Santa Biblia en <https://www.bibliacatolica.com.br/la-santa-biblia/i-corintios/15/> [último acceso 18/02/2019]

²⁸⁶ «φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν χριστοῦ ἰησοῦ, καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου» Consultado en: <https://www.bibliacatolica.com.br/septuaginta/ii-timoteo/1/> [último acceso 19/02/2019].

²⁸⁷ «ἀλλὰ ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν. ἄχρι γὰρ τῆς σήμερον ἡμέρας τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει μὴ ἀνακαλυπτόμενον, ὅτι ἐν χριστῷ καταργεῖται» Consultado en: <https://www.bibliacatolica.com.br/septuaginta/ii-corintios/3/> [último acceso 19/02/2019].

la noción de *katargéo*. La primera, particularmente interesante por su función desobradora:

Lo que quiero decir es esto: Dios hizo un pacto con Abrahán en toda regla; por tanto, una ley, que vino cuatrocientos años después, no pudo anularlo ni dejar sin valor [*katargêσαι*] la promesa de Dios. Pues si la herencia depende del cumplimiento de la ley, ya no se debe a la promesa; pero la verdad es que Dios prometió a Abrahán dársela gratuitamente. Entonces, ¿para qué sirve la ley? Fue añadida para declarar lo que era delito hasta que llegara el descendiente a que se refería la promesa. La ley fue promulgada por ángeles a través de un mediador. Pero el mediador no lo es de uno solo, y Dios es uno solo. La ley, por tanto, ¿está contra las promesas de Dios? De ninguna manera. Si se hubiera dado una ley capaz de vivificar, entonces la justicia hubiera sido realmente por la ley. Pero, según la Escritura, todo el mundo está bajo el pecado, para que la promesa de Dios se cumpla en los creyentes por la fe en Jesucristo. Ahora bien, antes de venir la fe estábamos encerrados bajo la custodia de la ley, en espera de la fe que debía manifestarse. De suerte que la ley ha sido nuestro pedagogo hasta Cristo, para que por el fuéramos justificados; pero, después de haber venido la fe, ya no estamos bajo el pedagogo. Porque todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús (Ga 3:17-26)²⁸⁸.

Por lo tanto, antes de que viniese la fe, estábamos bajo el yugo de la ley (*Prò* →bajo, *nómon*→ley, *ephrouroumétha*→estábamos siendo custodiados, *syn'kleiómnoi* →hemos sido encerrados juntamente Ga 3:23), donde la ley actuaba como pedagogo (*paidagōgōs*→instructor- guía de niños Ga 3:24), pero tras la venida de Cristo, la ley se vuelve inoperante. Si nos dirigimos a la traducción italiana realizada por la *Alleanza Biblica Universale* y aprobada por la *Conferenza Episcopale Italiana*, resulta todavía más clara la función desobradora: «Antes de que llegara el tiempo de la fe en Cristo, éramos prisioneros de la ley, en espera a que esta fe fuera revelada. Así la ley fue para nosotros como uno que nos vigilaba hasta la venida de Cristo, para después ser salvados a través de la fe. Ahora que la fe ha venido, no estamos más bajo la vigilancia de la ley» (Ga 3:23-

²⁸⁸ Consultado en: <https://www.bibliacatolica.com.br/la-santa-biblia/galatas/3/> [último acceso: 20/02/2019].

25)²⁸⁹. Si además confrontamos el texto de las *Edizioni paoline*²⁹⁰ de 1987, leemos que antes del versículo 19 del tercer capítulo de la *Carta a los gálatas*, añade el título: «La función provisoria de la ley». Aquí, de una forma mucho más clara, la ley aparece como elemento temporal hasta que el mesías venga y la desactive, pues, con su presencia, ya no hará falta ley que vigile y guíe a los hombres.

Cuando Pablo define la relación entre la venida del mesías y la Torá (la ley judía), no podemos olvidar la función desobradora, de volver *argós*, que existe entre ambos términos. Así, el verbo *katargeîn* se encuentra estrechamente vinculado con esta capacidad de tornar a su objeto inoperoso [*argós*]. Desactivar la ley no quiere decir destruirla sino desobrarla. En palabras de Agamben: «A partir de esto, el mesías no es alguien que simplemente abole la ley, es alguien que la desobra. ¿Qué quiere decir esto? Este es verdaderamente el problema de Pablo: pensar una relación con la ley que, sin simplemente negarla, eliminarla, niegue el hecho de que debemos ejecutar mandatos»²⁹¹. Agamben tratará de pensar una relación diferente con la ley que, sin abolirla, permita darle un uso diferente. El problema, por tanto, es cómo pensar una relación con la ley que, sin negarla, desactiva su función como mandato.

En la diferencia entre *veranlassen*, «inducir, provocar», y *vollziehen*, «consumar, realizar», se expresa la oposición entre el poder constituyente, que destruye y recrea siempre nuevas formas del derecho, sin jamás destituirlo definitivamente, y la violencia destituyente, que, en cuanto depone de una vez y para siempre al derecho, inaugura de inmediato una nueva realidad²⁹².

Consecuentemente, la potencia destituyente puede desobrar la ley sin anularla en tanto que la hace inoperosa, desactiva la violencia que la instaura y la conserva o, en otras palabras, destituye el derecho sin fundar uno nuevo.

²⁸⁹ «Prima che giungesse il tempo della fede in Cristo eravamo prigionieri della legge, in attesa che questa fede fosse rivelata. Così la legge fu per noi come uno che ci sorvegliava fino alla venuta di Cristo, per poi essere salvati per mezzo della fede. Ora che la fede è venuta, non siamo più sotto la sorveglianza della legge».

²⁹⁰ Girlanda, A. et al., eds., *La Bibbia* (Milano: Edizioni paoline, 1990).

²⁹¹ Intervención inédita titulada «Défaire l'Occident», pronunciada en Millevaches en el verano de 2013: <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben> Traducción al castellano disponible en: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2016/06/15/giorgio-agamben-hacia-una-teoria-de-la-potencia-destituyente/>

²⁹² Agamben, G., *L'uso dei corpi*, op. cit., p. 340 [ed. cast.: 479].

Por otro lado, como se desprende de las epístolas paulinas que acabamos de analizar, la venida del mesías no implica la abolición y la ruptura de la relación con la ley, sino un uso diferente que ofrece la actividad desobradora de aquel. En última instancia, lo que viene puesto en cuestión es la necesidad de que toda *dýnamis* tenga que resolverse en una determinada *enérgeia*. Por extensión, el trabajo de Agamben se dirige contra la ontología tomista que señala que *agere sequitur esse*²⁹³. Lo que comprobamos, entonces, es que uno de los principales presupuestos de la teoría destituyente es aquel que permite eliminar la relación entre actuar y ser. Pensar, en última instancia, una potencia que no tenga que pasar a acto, porque está ya siempre en uso en tanto que uso habitual²⁹⁴.

La potencia destituyente de Agamben desobra también, y, sobre todo, la noción de relación. Como hemos visto en los apartados anteriores, Agamben encontraba en el mecanismo de la excepción la forma de escindir y vincular dos elementos a través de la exclusión de uno de ellos. De esta forma, recordemos, se constituía la nuda vida como resultado de la captura de la vida biológica por el dispositivo jurídico. La manera de vincular o relacionar el dispositivo jurídico con la vida, implicaba, según Agamben, la exclusión y conquista de uno de sus términos. La relación ha sido pensada

Como eso que constituye sus elementos presuponiéndolos, al mismo tiempo, como no-relaciones. La relación de este modo deja de ser una categoría entre las demás y adquiere un rango ontológico especial. Tanto en el dispositivo aristotélico potencia/acto, esencia/existencia como en la teología trinitaria, relación es inherente al ser según una ambigüedad constitutiva: el ser precede a la relación y existe por fuera de ella, pero está siempre ya constituido a través de la relación e incluida en esta como su presupuesto²⁹⁵.

²⁹³ «Pero, de estas magnitudes, una es consecuencia de la otra, porque por el hecho mismo de que un ser está en acto, es activo; por lo tanto, en la medida en la que está completo en su acto, así es el modo de la magnitud en su virtud», «Harum autem magnitudinem una aliam consequitur: nam ex hoc ipso quo aliquid actu est, activum est; secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suae virtutis», en Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, ed. Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1967), p. 205.

²⁹⁴ Agamben emplea el vocabulario de Tomás de Aquino donde «uso –escribe Tomás– significa el ser-en-acto de cualquier hábito [*usus significat actum cuiuslibet habitus*]. El acto de un hábito cualquiera y el uso de la potencia pertenecen a aquel (o aquello) al cual le pertenece el acto; por esto el término “uso” significa el acto y de ningún modo la potencia o el hábito». Por lo tanto, y contra la tradición escolástica, Agamben contrapone la necesidad de restituir el ser-en-uso a la dimensión del hábito, «pero de un hábito que, en cuanto se da como uso habitual y está, por consiguiente, siempre ya en uso, no presupone una potencia que deba, en un determinado momento, pasar al acto, ponerse en obra», en *Ibid.*, p. 78 [ed. cast.: 121].

²⁹⁵ Agamben, G. *L'uso dei corpi*, op. cit., p. 341 [ed. cast.: 481].

Plantear en este contexto una potencia destituyente significa tratar de desactivar o desobrar el estatuto ontológico de la relación. Si la relación solo puede ser pensado como sometimiento, entonces:

Una nueva dimensión para la política se abrirá exclusivamente cuando los hombres –los seres que tienen el *lógos* en la misma medida en la cual son poseídos por él– hayan aprendido a comprender cabalmente esta potencia debilísima que los determina y los implica tenazmente en un error –la historia– que parece interminable. Solo entonces –pero este «entonces» no es futuro, sino un siempre en curso– será posible pensar la política por fuera de toda figura de la relación²⁹⁶.

Es esta la tarea propuesta para la *comunidad que viene*, pero también para la disciplina filosófica que tiene que pensar la política fuera de la exclusión que produce la relación. Al contrario de lo que ha hecho la tradición occidental estableciendo la articulación entre dos dicotomías (cuerpo y alma, animalidad y humanidad, *oikos* y *pólis*), la política que viene tiene que abrir una vía inexplorada fuera de la relación. A este respecto, señala Agamben: «Debemos procurar pensar lo humano y lo político como eso que resulta de la desconexión de estos elementos e investigar no el misterio metafísico de la conjunción, sino el práctico y político de la disyunción»²⁹⁷. El ejercicio de desactivar la relación dicotómica que ha gobernado el paradigma político occidental podrá liberar la potencialidad que permite dar un uso diverso²⁹⁸.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 343 [ed. cast.: 484].

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 344 [ed. cast.: 485].

²⁹⁸ Tenemos que poner de relieve cómo, paradójicamente, el cómo llegar a plantear una forma-de-vida, es decir, una vida no separada de su forma, ha sufrido modificaciones a lo largo de los veinte años en los que se ha desarrollado la investigación de *Homo sacer*. Mientras que en 1995 se apuntaba a la necesidad de pensar esta forma-de-vida, pero parecía que el cómo se concentraba sobre la neutralización de la producción de nuda vida, en los últimos volúmenes encontramos que lo que va a destituir no puede darse a través de una neutralización de una *arché*. A este respecto, el propio Agamben ha señalado: «Creo que el siglo XX ha tratado de pensar el problema de la potencia destituyente sin realmente lograrlo. Es lo que Heidegger pensó como la destrucción de la tradición, lo que Schürmann pensó como la deconstrucción de la *arché*, lo que Foucault pensó como una arqueología filosófica, es decir, remontar hasta cierta *arché*, un *a priori* histórico, y tratar de neutralizarlo. Son intentos que han ido en esa dirección (y yo mismo lo he intentado) sin haber, tal vez, logrado nada. Pero se trata de eso, se trata de la destitución de las obras del poder, sin abolirlas simplemente. Es algo muy difícil, porque no podemos realizarlo únicamente a través de una praxis. El problema no es qué forma de acción vamos a emprender para destituir el poder –porque lo que va a destituir el poder no es una forma de acción, sino solamente una forma de vida–. Solo a través de una forma de vida el poder destituyente puede afirmarse. No será a través de una praxis o de una actividad», en *Hacia una teoría de la potencia destituyente*, conferencia pronunciada en el verano de 2013 en la meseta de Millevaches: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2016/06/15/giorgio-agamben-hacia-una-teoria-de-la-potencia-destituyente/>

El elemento destituyente, por lo tanto, consiente en sustraer una actividad a su economía propia. La desobra o la desactivación, entonces, es aquel mecanismo que permite dar un uso diferente a aquel que viene marcado por su economía. Si pensamos en el hombre como ser sin *érgos* o, lo que es lo mismo, como ser definido por su *argós*, comprobamos que este vuelve inoperantes muchas de sus funciones biológicas. En este punto, Agamben emplea el ejemplo del beso como gesto en el que la boca, como elemento biológico, adquiere un nuevo uso para el que no estaba destinado. De la misma forma, podemos identificar en el *Sabbat* un ejemplo de actividad inoperante. En el *Sabbat*, donde la actividad productiva está prohibida, las actividades que se realizan se enmarcan fuera de su economía propia o, lo que es lo mismo, son destituidas de esta. No es la simple suspensión de trabajo, sino su apertura a otro uso. «Esto quiere decir que si se come no es para alimentarse, sino para estar juntos, para hacer la experiencia de una festividad, y si se viste no es para protegerse del frío, sino que es también para otra cosa, para otro uso, y si se intercambian cosas o regalos no es tampoco por un intercambio económico»²⁹⁹.

La distancia de una metafísica de la operatividad será central en el pensamiento de Agamben, orientándose a un estudio del uso. Como veremos en el próximo capítulo, también Roberto Esposito, desde un léxico diferente, ha planteado la posibilidad de pensar el dispositivo inmunitario desde un uso diverso³⁰⁰. La categoría de uso se sitúa en el centro de esta analítica del hombre que, al pensarlo como pura potencia sin acto, permite abrirlo al mundo. Se trata, entonces, de abandonar la idea de que exista algo parecido a una actividad particular del hombre que permita definirlo en cuanto tal o, en otras palabras, de liberar al hombre de una *enérgeia* que solo en cuanto realizada le permite adquirir un determinado valor. Así, los hombres «no son los titulares trascendentes de una capacidad de actuar o de producir obras: son, sobre todo, vivientes que, en el uso y solamente en el uso de sus miembros y del mundo que los circunda, hacen experiencia de sí y se constituyen como forma de vida»³⁰¹. La falta de finalidad del hombre es la que permite, por tanto, que este pueda darse a una infinidad de usos. En este

²⁹⁹ Agamben en <https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2016/06/15/giorgio-agamben-hacia-una-teoria-de-la-potencia-destituyente/>

³⁰⁰ La posibilidad de pensar un sistema inmunitario no guiado por la práctica discerniente entre lo propio e lo impropio y, en este sentido, liberando la potencia de aquel, permite a Esposito plantear un sistema inmunitario que no se resuelva en el ejercicio de la protección externa. Como estudiaremos en el próximo capítulo, la capacidad integradora de aquel consentirá, aunque este término lo empleamos nosotros, un uso diferente al tradicional del sistema jurídico-político como principal dispositivo inmunitario de la comunidad.

³⁰¹ Agamben, G., *Creazione e anarchia*, op. cit., p. 27 y ss. [Traducción mía].

sentido, podría decirse que el pensamiento del uso es un «pensamiento preposicional»³⁰² en tanto que solo las preposiciones permiten explicar el uso que determina el significado de los nombres y verbos. Para dar una definición de uso, Paolo Virno recurre a la misma carencia de significado del término que Agamben, subrayando que la noción de uso, al igual que ocurre con las preposiciones, «privados de un contenido autónomo semántico, contribuyen a formar y a variar todo tipo de contenidos semánticos: “para”, “con”, “en”, “entre”, “*katà*”, “*durch*”, etc. Las preposiciones son la realidad empírica, así como la figura contraria politeísta, del uso: el uso es la idea, o el nombre común, de las preposiciones»³⁰³.

Las categorías de uso e inoperatividad se convierten en «claves para hacer el dispositivo de lo propio central de la ontología, ética y política moderna, inoperativo»³⁰⁴. A través de la noción de uso, Agamben desarrolla un pensamiento centrado en el *cómo* más que en el *qué*, que le permite llegar a una ontología modal para desplazar aquella centrada en los conceptos de identidad y alteridad. Sin embargo, como veladamente ha señalado Virno, de la matriz sin especificar de una operatividad, es decir, de la ausencia de finalidad y su consecuente apertura al ejercicio al uso, no se deriva, al menos no necesariamente, el emblema de una existencia inoperosa. En este sentido, añade Virno, la usabilidad de una potencia que no se resuelve jamás en acto remite también al no cumplimiento de todas aquellas potencialidades de las que sería capaz. Así, y volviendo a los ejemplos empleados por Agamben, que durante la fiesta del *Sabbat* se dé otro uso a la ingesta de alimentos, haciendo inoperosa la funcionalidad común, puede leerse, bajo la propuesta de Virno, como un simple uso que, a la vez que desactiva la funcionalidad primaria, activa una nueva.

El hombre puede hacer diferentes usos de las cosas que lo rodean, pero usable, sobre todo, es la vida misma del hombre. Cuando Agamben formula la noción forma-de-vida³⁰⁵, lo hace a través de una declinación modal de los usos a los que esta puede someterse. Para escapar del pensamiento dicotómico, Agamben recurre a la formulación spinoziana *Deus*

³⁰² Paolo Virno, *L'idea di mondo: intelletto pubblico e uso della vita* (Macerata: Quodlibet, 2015), p. 156 [Traducción mía].

³⁰³ *Ibid.*, p. 157 [Traducción mía].

³⁰⁴ Greg Bird, *Containing Community: From Political Economy to Ontology in Agamben, Esposito, and Nancy*, 2016, 109, <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4694644> [Traducción mía].

³⁰⁵ Cf. Tercer apartado del presente capítulo y, para una visión más detallada, pueden consultarse los dos últimos volúmenes que componen la cuarta parte de *Homo sacer*, *Altissima povertà*, *op. cit.*, y *L'uso dei corpi*, *op. cit.*

*sive Natura*³⁰⁶. Así como Dios no es sino sus modos, una forma de vida no es sino su uso habitual³⁰⁷. «Una vez más, el paradigma modal (sustancia/modos) cuestiona la ontología aristotélica fundada en las oposiciones existencia/esencia, potencia/acto: la sustancia no “tiene”, sino que “es” sus modos»³⁰⁸. Esta forma-de-vida es, por lo tanto, un ser que no consiste en una propiedad particular, sino que su ser radica en su modo de ser. La forma-de-vida agambeniana está abierta a los distintos usos que se puede hacer de ella. Sin embargo, con el fin de evitar errores, debemos recordar que el uso que se puede hacer de la vida no se dirige a un conocimiento de sí mismo en el sentido de consentir una escisión entre una parte racional directora de una parte animal. Por el contrario, Agamben recurre a la noción de *chrêsis*³⁰⁹ para expresar aquella relación que establece el sujeto consigo mismo superando la separación entre un sujeto activo y un objeto dirigido. Su trabajo parte de la crítica a la ontología inaugurada por Aristóteles que permite la escisión en el interior del hombre y, paradójicamente, es en una formulación de la *Política* donde encuentra la noción de uso sobre la que desarrollará su ontología. Allí dice: «Así pues, todos los seres que se diferencian de los demás tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal (se encuentran en esta relación todos cuantos su trabajo es el uso del cuerpo [*hóson estîn érgon he toû sômatos chrêsis*])» (*Pol.*, 1254b 17 y ss). Mientras que el resto de los hombres encuentran su obra en el mando del alma sobre el cuerpo³¹⁰, los esclavos tienen su obra en el uso del cuerpo.

³⁰⁶ La lectura de Agamben incidirá en que *sive* expresa la modalización de *Deus* y no una equivalencia entre ambos términos. A este respecto, señala: «El sintagma spinozaiano *Deus sive natura* no significa “Dios = naturaleza”; el *sive* (tanto si deriva del *si* condicional y concesivo como del *sic* anafórico) expresa la modalización, es decir, el neutralizarse y el disminuirse tanto de la identidad como de la diferencia. Divino no es el ser en *sí*, sino su *sive*, su ya siempre “modificarse” y “naturalizarse” –nacer– en los modos. El problema es, en este punto, el de encontrar los conceptos que permiten pensar correctamente la modalidad. Nosotros estamos habituados a pensar en modo *sustantivo*, mientras que el modo tiene una naturaleza constitutivamente *adverbial*, expresa no “qué”, sino “cómo” el ser es», en Agamben, G., *L'uso dei corpi*, *op. cit.*, p. 214 [ed. cast.: 300].

³⁰⁷ «La modificación no es una operación a través del cual aquello que estaba en potencia, el ser o Dios, se actualiza, se realiza, se agota en ella. (...) La potencia que se va a manifestar en la inoperosidad –que en Aristóteles toma la forma de una potencia de no, de no ser, de no hacer– es un *habitus*, un uso habitual: una forma de vida. Y una forma de vida es el uso habitual de la potencia. No debemos pensar que la potencia debe ser puesta en acto, o que debe ser realizada. No. Es un *habitus*, un uso habitual», en <https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2016/06/15/giorgio-agamben-hacia-una-teoria-de-la-potencia-destituyente/>

³⁰⁸ Agamben, G., *L'uso dei corpi*, *op. cit.*, p. 285 [ed. cast.: 399].

³⁰⁹ «χρησις, χρᾶσμαι: 1. Un uso, empleo, uso hecho de una cosa», en Liddell and Scott. *An Intermediate Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press. 1889) [Traducción mía].

³¹⁰ «Es posible entonces, como decimos, observar en el ser vivo el dominio señorial y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio» (*Pol.*, 1245b 5 y ss.). A partir de este fragmento, podemos encuadrar la formulación del *érgon* del hombre que aparece en otra parte del *corpus* aristotélico donde se indica que «la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón» [*érgon anthrôpou psychês enérgeia katà lógon*] (*Eth. Nic.*, 1098a

Lo que interesa a Agamben del uso del cuerpo de los esclavos es que la formulación a través del verbo *chrésthai* abre la posibilidad de superar la escisión entre sujeto y objeto del hombre y su cuerpo. Una relación del hombre consigo mismo, con su cuerpo, es posible a través de la voz media del verbo *chrésthai*, dado que esta hace referencia a la posibilidad de entrar en relación consigo mismo en tanto que se está en relación con otro. En este sentido, ya Foucault había indicado que «*khraómai* y *chrésthai* designan también cierta actitud con respecto a sí mismo»³¹¹. Sin embargo, el estudio del uso llevará a Foucault al desarrollo de la noción de la cura de sí. El gesto de resolver la *chrêsis* en un cuidado (*epiméleia*) será señalado por Agamben como una repetición del movimiento platónico de transformar el uso en un mandato del alma sobre el cuerpo. Además, al situar al hombre en una relación de cuidado consigo mismo, se mantiene una suerte de precedencia temporal del uso que, solo una vez realizado, consiente un cuidado. En palabras de Agamben, en el análisis foucaultiano

El sujeto del uso debe cuidar de sí en cuanto está en relación de uso con cosas o personas: es decir, debe relacionarse consigo en cuanto está en relación de uso con otro. Pero una relación consigo –o una afección de sí– ya está implícita en el significado medial del verbo *chrésthai* y esto parece cuestionar la propia posibilidad de distinguir entre cuidado de sí y uso»³¹².

Entonces, podríamos preguntarnos, ¿cuál es la noción de uso que maneja Agamben? Aquella que mantiene al hombre en una relación consigo mismo en tanto que carente de *érgon* propio. En otras palabras, y como veremos en el último capítulo, aquella que elimina la dicotomía entre vida y norma.

La ontología que aquí está en cuestión es puramente operativa y de la efectividad. El conflicto con el derecho –o, sobre todo, el tentativo de desactivar y hacerlo inoperoso a través del uso– se sitúa sobre el mismo plano puramente existencial en el que actúa

7). Por tanto, debemos acordar que existen dos tipos de hombres y que el *érgon* que tienen es diferente, pero con una formulación simétrica. Si acabamos de señalar que para el esclavo se nombra como sigue, *érgon he toû sômatos chrêsis*, la fórmula del hombre tiene una enunciación muy similar: *érgon anthrôpou psychês enérgeia katà lógon*. En estas dos fórmulas, *enérgeia* y *chrêsis*, ser en obra y uso presentan una correspondencia en la posición de ambas enunciaciones que Agamben no pasa por alto. Por el contrario, se sirve de esta simetría para extenderla

³¹¹ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012), p. 70.

³¹² Agamben, G., *L'uso dei corpi*, op. cit., p. 60 [ed. cast.: 80].

la operatividad del derecho y de la liturgia. La forma de vida es aquel puro existencial que debe ser liberado de las marcas del derecho y del oficio³¹³.

El hecho de que Agamben centre su atención en la literatura franciscana para encontrar aquella forma-de-vida que consigue eliminar la dicotomía entre vida y derecho, haciendo inoperoso a este último, borrando la separación entre norma y vida, apunta hacia su propio proyecto de una ontología existencial y no esencialista del hombre. A partir de la lectura del carácter expropiativo de la pobreza, Agamben se pregunta por la relación que la vida franciscana ha tejido con el mundo fuera del derecho y por una posible aplicación en eso que el nombra como forma-de-vida.

Falta, a tenor de lo dicho, interrogarnos por una posible traducción comunitaria de esta analítica existencial del hombre centrada en el uso y en su potencial destituyente. A este objetivo dedicaremos el próximo apartado.

³¹³ Giorgio Agamben, *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, *Homo sacer*, IV, I (Vicenza: N. Pozza, 2011), p. 167 [Traducción mía].

3. La comunidad que viene

Aunque sea el título de un escrito de 1990, *La comunità che viene*, nos parece, atraviesa y acompaña, aun cuando esta no aparece nombrada, todos los escritos posteriores. Incluso cuando es cierto que tras la obra del año noventa las referencias a la comunidad se ven sustancialmente reducidas, no se trata de un abandono de esta cuestión sino de una diferente manera de abordarla.

Lo primero que tenemos que asumir para este último apartado, es la íntima conexión que Agamben establece en su estudio sobre la comunidad con sus trabajos sobre el lenguaje. La reflexión en torno a estos dos temas, comunidad y lenguaje, ocupa los primeros años de su producción filosófica y ambos temas comparten una estrecha solidaridad en la aproximación que este realiza.

Ninguna verdadera comunidad humana puede, en efecto, surgir sobre la base de un presupuesto —sea la nación o la lengua o incluso el *a priori* de la comunicación del que habla la hermenéutica—. Lo que une a los hombres entre sí no es ni una naturaleza ni una voz divina ni la común prisión en el lenguaje significante, sino la visión del lenguaje mismo y, por lo tanto, la experiencia de sus límites, de su *fin*. Verdadera comunidad es solo una comunidad no presupuesta. La pura exposición filosófica no puede ser, por lo tanto, exposición de las propias ideas sobre el lenguaje o sobre el mundo, sino exposición de la *idea del lenguaje*³¹⁴.

De las conclusiones que se desprenden de su analítica el hombre deriva su concepción sobre la comunidad. Esta aparece en tanto que acontecimiento y conectada con la noción de pura potencia o potencia destituyente del hombre. Por consiguiente, la tarea es pensar las posibilidades de una comunidad a partir de esta analítica del hombre como animal sin *érgon*.

En la edición de *Infanzia e storia* de 2001, Agamben añade un texto titulado *Experimentum linguae* donde señala la necesidad de una revisión de la noción de comunidad.

³¹⁴ Agamben, G., *La potencia del pensiero*, op. cit., p. 35 [ed. cast.: 40-41].

El hiato entre voz y lenguaje (como el que existe entre lengua y discurso, potencia y acto) puede abrir el espacio de la ética, de la *pólis* precisamente porque no hay un *árthros*, una articulación entre *phoné* y *lógos*. (...) La primera consecuencia del *experimentum linguae* es entonces una revisión radical de la idea misma de Comunidad. (...) «Si la expresión más adecuada para la maravilla de la existencia del mundo es la existencia del lenguaje, ¿cuál es entonces la expresión justa para la existencia del lenguaje?». La única respuesta posible a esa pregunta sería: la vida humana en cuanto *êthos*, en cuanto vida ética. Buscar una *pólis* y una *oikía* que estén a la altura de esa comunidad vacía e imposible de presuponer es el deber infantil de la humanidad que viene³¹⁵.

Es importante hacer notar la referencia a la comunidad vacía, o vaciada, que supone un posicionamiento en el debate establecido con Blanchot y Nancy. Mientras estos presuponen una comunidad negativa, Agamben intentará plantear una comunidad que pueda fundarse más allá de toda figura de la relación. Además, lo que Nancy llama *partage*³¹⁶, que le permite hablar de aquello que compartimos en tanto que *singulares plurales*, es decir, individuos que comparten algo en su puesta en común, Agamben lo pensará desde lo *impartageable*, lo que queda fuera del *partage*³¹⁷ y que no se puede compartir. No obstante, nos parece una simplificación reducir la condisión o el compartimiento de Nancy y Blanchot y, como veremos más adelante, de Esposito, como algo que de hecho se comparte. Ya Blanchot en 1983 había señalado que:

La comunidad no es, por consiguiente, la simple puesta en común, en los límites que se trazara, de una voluntad compartida de ser en muchos, aunque fuere para no hacer nada, es decir, no hacer nada más que seguir compartiendo algo que precisamente

³¹⁵ Giorgio Agamben, *Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia*, trad. Silvio Mattoni (Buenos Aires; España: Adriana Hidalgo, 2010), pp. 220-221.

³¹⁶ Nos parece importante detenernos en la noción de *partage* que podemos traducir, más que como condisión, como com-partir. De este modo, lo que se comparte es algo que se reparte y se parte en la comunidad, que tiene la función de unir y dividir. «El “sentido del ser” no solo como “sentido del con”, sino incluso, y, sobre todo, como el “con” del sentido. Porque ninguno de estos tres términos precede ni funda a los demás, y cada uno designa la co-esencia de los otros. La co-esencia pone a la esencia misma en el trazo —“ser-singular-plural”—, en un trazo de unión que también es un trazo de división, trazo de participación que se borra entonces, dejando cada término en su aislamiento y en su ser-con-otros», en Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*, trad. Antonio Tudela Sancho (Madrid: Arena Libros, 2006), p. 47.

³¹⁷ «Lo que está fuera del *partage*, lo que, en el corazón de lo que nos pertenece no habrá sido jamás nuestro: ¿no es esto el único bien verdaderamente común?», en Carta de G. Agamben a Edmond Jabès, en *Scrivere l'assenza*. Per Edmond Jabès, a.c. di Alberto Folini, *Me-taphorein*, 1 (11), primavera de 1987, citado por Matías L. Saidel, en su tesis doctoral inédita «Re-trait de la comunidad: el pensamiento impolítico de lo común en Nancy, Agamben y Esposito», 2011.

parece estar siempre sustraído a la posibilidad de ser considerado como parte en un compartimiento: habla, silencio³¹⁸.

También Nancy y Esposito, el primero en *La Communauté désœuvrée* y el segundo en *Categorie dell'impolitico*, habían dirigido sus reflexiones en la misma dirección de compartir un incompatible, pues las críticas de los dos autores se han orientado a la noción de propiedad. Además, basta recordar que la comunidad de la muerte, presentada por Blanchot, pero heredada de alguna forma por Nancy y Esposito, es precisamente la comunidad donde lo que se comparte es aquello que no se puede compartir con los otros.

Si la comunidad es revelada mediante la muerte del prójimo, es porque la muerte misma es la verdadera comunidad de seres mortales: su comunión imposible. La comunidad ocupa, por tanto, este sitio singular: asume la imposibilidad de su propia inmanencia, la imposibilidad de un ser comunitario como sujeto. La comunidad asume e inscribe en cierto modo la imposibilidad de la comunidad³¹⁹.

Para Agamben, sin embargo, aquello que une a los hombres a la vez que los separa o los dispersa es el lenguaje³²⁰. En este sentido, encontramos una íntima solidaridad entre esta noción de comunicación de Agamben y el uso del contagio de Esposito como ideas que remiten a la acción de dividir y compartir en un mismo gesto.

Tanto Agamben como Esposito son críticos con las filosofías sustancialistas de la comunidad. A partir del estudio de la noción de común en Spinoza, según el cual aquello que es común no puede en ningún caso constituir la esencia de una cosa singular, Agamben presentará su noción de comunidad como espacio donde se comunican singularidades que, no obstante, no están ligadas por una propiedad común. Escribe Agamben: «Decisiva es aquí la idea de una comunidad *inesencial*, de un convertir que no concierne en modo alguno a una esencia. *El tener lugar, el comunicar de las singularidades el atributo de la extensión, no las une en la esencia, sino que las dispersa*

³¹⁸ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, trad. Herrera, Isidro (Madrid: Arena Libros, 1999), p. 27.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 35.

³²⁰ «Lo que impide la comunicación es, pues, la comunicabilidad misma; los hombres están separados por aquello que les une», en Agamben, G., *Mezzi senza fine*, op. cit., p. 91 [ed. cast.: 98].

en la existencia»³²¹. La comunidad es, por lo tanto, un acontecimiento y, como tal, no puede ser apropiado.

Lo común, por tanto, no puede ser pensado como una esencia de una singularidad, ya sea esta un individuo o una comunidad particular. La introducción de la figura del *qualunque*, el cualsea³²² desactiva la distinción entre lo común y lo propio³²³. La centralidad del problema reside en que la noción de comunidad a partir de una lectura sobre la base dicotómica de identidad/alteridad implica necesariamente mecanismos de inclusión/exclusión. De esta forma, la política de la identidad transforma la pertenencia en una suerte de esencia que permite definir a aquella singularidad incluida o perteneciente a una comunidad. Para escapar a la noción de pertenencia e identidad, como veremos con más detenimiento en el tercer capítulo, Agamben y Esposito recurren a una singularidad impersonal³²⁴.

El criterio de la identidad o, mejor dicho, el binomio que distingue entre identidad/alteridad es lo que, en última instancia, ha permitido todas las cesuras que hemos comentado en los primeros apartados y que Agamben reconduce a la filosofía aristotélica. A través de una crítica al dispositivo de la propiedad, y ensalzando la impropiedad del hombre, Agamben pensará una comunidad a la que no se pueda pertenecer mediante la tenencia de una categoría sino, solo, por la simple pertenencia. Siguiendo sus investigaciones sobre la potencia destituyente como aquello que definiría al hombre, su falta de *érgon*, añade:

Comunidad y potencia se identifican sin fisuras, porque el que a cada potencia le sea inherente un principio comunitario es función del carácter necesariamente potencial de toda comunidad. Entre seres que fueran ya siempre en acto, que fueran ya siempre esta o aquella cosa, esta o aquella identidad y en ellas hubieran agotado enteramente su potencia, no podría haber comunidad alguna, sino solo coincidencias y divisiones

³²¹ Agamben, G., *La comunità che viene*, op. cit., p. 14 [ed. cast.: modificada 18].

³²² Seguimos la traducción de José Luis Villacañas que nos permitirá distinguir entre el *qualunque*, como cualsea, evitando el uso de la raíz «querer» que queda reservada para el término italiano *qualsivoglia*, y su traducción como cualquiera.

³²³ «El ser que se genera sobre esta línea es el ser cualsea [*qualunque*] y la manera en que pase del común al propio y de lo propio a lo común se llama uso, o también *êthos*», en Agamben, G., *La comunità che viene*, op. cit., p. 16 [ed. cast.: 19].

³²⁴ Agamben, como ya hemos mencionado, nombra a esta singularidad como cualsea mientras que, como desarrollaremos en el último capítulo, Esposito se refiere a esta figura impersonal a través del estudio de la *terza persona*. Véase Agamben, *La comunità che viene*, op. cit.; Roberto Esposito, *Terza persona: politica della vita e filosofia dell'impersonale* (Torino: Einaudi, 2007); Roberto Esposito, *Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche*, ed. Matías L. Saidel y Gonzalo Velasco Arias (Milano: Mimesis, 2012).

factuales. Solo podemos comunicar con otros a través de lo que en nosotros, como en los demás, ha permanecido en potencia, y toda comunicación (como había intuido Benjamin para la lengua) es sobre todo comunicación no de un común sino de una comunicabilidad»³²⁵.

De esta forma, se abre la posibilidad de entrar en las relaciones que se establecen en sede comunitaria desde una modalidad no-apropiativa a través de la comunicación. No es un contenido o una propiedad particular compartida, sino nuestro propio estar lo que comunicamos en el ejercicio comunicativo. La comunidad de Agamben aparece como una comunidad que solo puede presentarse desde la no-relación con ella misma y, por tanto, alejada de la noción de identidad que permitiría establecer una relación consigo misma. La comunidad, entonces, no puede ofrecer pertenencia a las singularidades porque ella misma, por definición, es inapropiable. Para Agamben, a diferencia de Esposito, el ser no aparece como relación, sino como «el abandono del ser (*Seinsverlassenheit*) más allá de toda figura de la relación»³²⁶. Lo común no puede ser una esencia subyacente o trascendente que dota de identidad a los miembros pertenecientes, sino una convivencia de singularidades cualsea que, en el tener-lugar de la comunidad, se da como morada sin esencia. El fundamento de la comunidad, en última instancia, es la ausencia de fundamento resultado del tener-lugar de aquella dada la exposición de las singularidades cualsean.

A partir de las formulaciones de *La comunità che viene*, donde se rechaza vehementemente la sustancialidad de la comunidad, Agamben declina su ontología sobre la singularidad que se relaciona solo en tanto que acontece con otra singularidad. En este sentido, tanto Esposito como Agamben³²⁷ se hacen herederos de la reformulación del *mit* de Nancy según la cual:

³²⁵ Agamben, G. *La comunità che viene*, op. cit., p. 18 [ed. cast.: 18 y ss.].

³²⁶ Saidel, M., «Consideraciones sobre lo común en las reflexiones de Esposito, Agamben y Hardt y Negri», op. cit., p. 106.

³²⁷ Aunque Esposito y Agamben ingresen en la discusión sobre la imposibilidad de hablar de la sustancia de la comunidad y de esta como acontecer sin fundamento, a continuación, veremos el uso de diferentes gramáticas por parte de los dos autores italianos. En este sentido, es particularmente importante señalar que, mientras Nancy pone el acento del estudio en el *cum* de la *communitas*, Esposito, como veremos en el siguiente capítulo, hace recaer el papel principal en el *munus*. Por otro lado, Agamben retomará la noción de inoperosidad y de uso para desarrollar a partir de una ontología modal una comunidad formada por singularidades cualsea en la que no existe un fundamento de la misma sino a través de su propio estar. La comunidad, en cualquier caso, para los tres autores mencionados, permanece como un proyecto irrealizable,

Es lo que, en el principio, no determina el *ipse* sea cual sea («individualidad» o «colectivo», si tales términos poseen un sentido preciso) sino co-determinándolo *con* la pluralidad de los *ipse* de los que cada uno es co-originario y co-esencial al mundo, a un mundo que define en adelante una co-existencia a comprender en un sentido aún inaudito, porque no tiene lugar «en» el mundo, sino que forma la esencia y la estructura del mundo. No una vecindad, ni una comunidad de los *ipse*, sino una co-ipseidad: he aquí lo que se pone al día, pero como un enigma en el que viene a tropezar nuestro pensamiento³²⁸.

Aunque desarrollaremos las diferencias entre los planteamientos de Esposito y Agamben, existe una aceptación común en torno a, en primer lugar, la negación de identidad de la comunidad y, en segundo, la imposibilidad de situar a aquella como el resultado de una acción voluntaria de los miembros. Además, ambos abordan la imposibilidad de hablar de la comunidad en términos de propiedad y, consecuentemente, presentan una comunidad vaciada de fundamento. Sin embargo, la falta de una identidad comunitaria presenta no pocos problemas cuando tratamos de proponer una acción política. Esta dificultad ha sido formulada por Agamben de la siguiente forma:

¿Cuál puede ser la política de la singularidad cualsea, esto es, de un ser cuya comunidad no está mediada por condición alguna de pertenencia (el ser rojo, italiano, comunista) ni por la simple ausencia de condiciones (comunidad negativa, como aquella que hace poco ha sido propuesta en Francia por Blanchot), sino por la pertenencia misma? (...) Las singularidades cualsea no pueden formar una sociedad porque no disponen de identidad alguna que hacer valer, ni de un lazo de pertenencia que hacer reconocer³²⁹.

La imposibilidad de constitución de una comunidad identitaria reside en la ausencia de identidad de las singularidades. Es en esta línea en la que Agamben argumenta que solo una revuelta no-identitaria pone en dificultades al Estado, que basa su agrupación sobre la no-disolución de la identidad. El Estado, por tanto, actúa como una máquina de formación de identidad que permite justificar su unidad, y para ello se sirve de diversos

infundado y que no puede ser construido por una subjetividad sino, por el contrario, algo que, en los términos de Agamben, tiene-lugar.

³²⁸ Nancy, J-L., *Ser Singular plural*, op. cit., p. 53.

³²⁹ Agamben, G., *La comunità che viene*, op. cit., pp. 58-59 [ed. cast.: 54].

relatos y simbología que producen la ficción de la identidad. Frente a esta maquinaria productora de identidad, Agamben propone esta singularidad cualsea que no dispone de la capacidad para fundar una sociedad y, precisamente por esto, esa se mantiene vacía.

De la crítica ontológica realizada a la noción de lo propio y de lo impropio, del binomio identidad/alteridad y, en última instancia, de la revisión de la filosofía aristotélica, deriva la concepción agambeniana de la comunidad³³⁰. A partir del examen de estos conceptos, Agamben propone la ontología de la inoperancia que le permite escapar a la máquina argumentativa dicotómica que se funda sobre la exclusión inclusiva de uno de sus términos.

No son pocas las veces que Agamben ha expresado la necesidad de desactivar el recurso de la ciudadanía para el proyecto mesiánico³³¹ de la comunidad que viene. Si efectivamente el dispositivo jurídico se sirve de la ciudadanía como medio para reproducir la estructura de la excepción, articulando quién se encuentra sujeto a un ordenamiento jurídico y quién está incluido solo a través de su condición de excluido, tiene sentido, dentro de este esquema, pensar la posible destitución de ese medio. Ya en el primer volumen de *Homo sacer*, indica al respecto:

³³⁰ Desde luego, la admisión de que de la política deriva la ontología contiene en sí misma una asunción de valor de verdad que no puede ser dado por descontado, aunque en esta tesis sea una de las premisas que aceptamos. Como una de las principales críticas de esta concepción, nos gustaría señalar a Susan Buck-Morss, quien señala: «Primer punto: la política no es una ontología. Hay que poner en entredicho la afirmación de que la política es siempre ontológica. (...) Con el debido respeto a Marcel Gauchet, Chantal Mouffe, Giorgio Agamben y a muchos otros, el intento de descubrir dentro de la vida política empírica (*la politique*) la esencia ontológica de lo político (*le politique*) lleva a la teoría a un punto muerto desde el que no hay retorno posible a la práctica política real. (...) El proyecto postmetafísico de descubrir la verdad ontológica en el interior de la existencia vivida fracasa cuando se aplica a lo político», en Slavoj Žižek, ed., *La idea de comunismo: the New York Conference (2011)* (Tres Cantos, Madrid: Akal, 2014), pp.73-74. A modo de anotación, nos gustaría señalar que el proceso llevado a cabo por los autores sobre los que trabajamos, principalmente Agamben y Esposito, se nos presenta un poco más complejo que lo expuesto en la nota precedente. No se trataría de buscar en la política la clave de una lectura ontológica, sino, a través de un examen de las condiciones en las que se da la comunidad, tratar de entender los dispositivos de poder, y en estos incluimos desde luego los discursos filosóficos, que han hecho posible una determinada condición. A partir de ahí, nos parece, ambos autores tratan de pensar una ontología que permita escapar a los problemas derivados, en el caso del análisis agambeniano, de la ontología aristotélica; en el de Esposito, de la renuncia de la historia de la filosofía a tratar el conflicto y del empleo de la gramática de lo propio, en los discursos ontológicos, aplicada al estudio de la comunidad y, consecuentemente, de la política.

³³¹ La imprevisibilidad del *por venir*, de la comunidad *que viene*, impide que esta se constituya como un programa a desarrollar en el futuro. La experiencia comunitaria agambeniana se encuentra estrechamente vinculada a la noción de justicia como incalculable desarrollada por Derrida. De la misma forma que la justicia no puede ser programada y reducida a la previsibilidad de la ley, la comunidad agambeniana rehúsa enunciarse en torno a preceptos que permitan su realización. Consecuentemente, el mesianismo de la comunidad se presenta en tanto que atención a aquello que llega y que se encuentra en un constante gerundio como *llegando* y que, en su condición de imprevisibilidad no puede ser programada. Cf. Jaques Derrida., *Fuerza de Ley*, trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez (Madrid: Tecnos, 1997).

Hay que considerar al refugiado como lo que en verdad es, es decir, nada menos que un concepto límite que pone en crisis radical las categorías fundamentales del Estado-nación, desde el nexo nacimiento-nación al nexo hombre-ciudadano, y permite así despejar el terreno para una renovación categorial que ya no admite dilación alguna, con vistas a una política en que la nuda vida deje de estar separada y exceptuada en el seno del orden estatal, aunque sea a través de la figura de los derechos del hombre³³².

Más tarde, en el artículo titulado «*Forma-di-vita*», recogido en *Mezzi senza fine*, publicado en 1996, hace más explícita la necesidad de abandonar la categoría de ciudadanía que ha permitido la exclusión del derecho de las vidas que se encontraban en relación de bando respecto a aquella. En sus propias palabras: «Y es este pensamiento, esta forma-de-vida, el que, abandonando la nuda vida al “hombre” y al “ciudadano” que la revisten provisionalmente y la representan con sus “derechos”, debe pasar a ser el concepto-guía y el centro unitario de la política que viene»³³³. Renunciar a la ciudadanía, sin embargo, presenta no pocos problemas que Agamben afronta solo de soslayo. Encontramos en el mismo artículo «una dirección posible»: el espacio extraterritorial o aterritorial.

En lugar de dos Estados nacionales separados por fronteras inciertas y amenazadoras, sería posible imaginar dos comunidades políticas instaladas en una misma región y en situación de mutuo éxodo, articuladas entre ellas por una serie de extraterritorialidades recíprocas, en que el concepto-guía no sería ya el *ius* del ciudadano, sino el *regufium* del individuo. En sentido análogo podremos considerar a Europa no como una imposible «Europa de las naciones», cuya catástrofe a corto plazo ya entrevemos, sino como un espacio aterritorial o extraterritorial, en el que todos los residentes de los Estados europeos (ciudadanos y no ciudadanos) estarían en situación de éxodo o de refugio y en el que el estatuto del europeo significaría el estar-en-éxodo (por supuesto también en la inmovilidad) del ciudadano³³⁴.

³³² Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 148 [ed. cast.: 170].

³³³ Agamben, G., *Mezzi senza fine*, op. cit., p. 19 [ed. cast.: 20].

³³⁴ *Ibid.*, pp. 27-28 [ed. cast.: 29].

Se desprende, por tanto, la búsqueda de una forma de pertenencia que, situándose fuera de la estructura de la excepción, no genere exclusión. En otras palabras, al situar el peso en la figura del *refugium* individual de la singularidad cualsea, evita el problema que representa la noción de pertenencia basada en el nacimiento. No obstante, es importante resaltar que el movimiento que indica Agamben no es el de abolir la ciudadanía, sino el de tornarla inoperosa o, mejor, desactivarla. Escribe en este artículo: «La supervivencia política de los hombres solo es pensable hoy en una tierra donde los espacios de los Estados hayan sido perforados y topológicamente deformados de aquella manera y en que el ciudadano haya sabido reconocer al refugiado que él mismo es»³³⁵.

Se trata, entonces, de reconocer la impropiedad que le es propia en tanto que condición vital desprovista de derechos para conseguir desactivar aquella ficcional propiedad que representa la ciudadanía que adscribe el nacimiento a la nación y, posteriormente, a la posesión de derechos. Los Estados-nación, «al distinguir entre una vida, por así decirlo, *auténtica* y una vida desnuda desprovista de todo valor político»³³⁶, representada por la condición apátrida y, por otro lado, los derechos del hombre, solo en tanto que derechos del ciudadano, mantienen la situación del apátrida como algo provisorio y remediable. Por esto el refugiado y el apátrida representa un concepto límite que, dice Agamben, nos debería obligar a reformular el estatuto que recibe la noción de ciudadanía en tanto que adscribe el nacimiento a un ordenamiento jurídico. El exilio, donde Agamben incluye al refugiado, al exiliado y al apátrida, consiente pensar una relación con el orden jurídico en términos de no-sujeción al situarse en el espacio de la excepción. Al describir al exilio como la figura que la vida humana adopta en el estado de excepción, esta se describe como un momento en el que la vida todavía no ha sido capturada por el poder soberano y, precisamente por esto, deviene el horizonte de la comunidad que viene.

La capacidad de desactivación del exilio representa la condición de posibilidad de escapar a la dicotomía resultante de la escisión de la vida que, traducida en términos políticos, viene representada por el binomio ciudadano/apátrida. En este contexto, el potencial disruptivo del exilio se mantiene en el horizonte de posibilidades a examinar por esta comunidad en advenir. «Si hoy hay una potencia social, esa debe andar hasta el fondo de la propia impotencia y, declinando cualquier voluntad de poner el derecho o de

³³⁵ *Ibid.*, pp. 28-29 [ed. cast.: 30].

³³⁶ Agamben, G., «Política del exilio», *op. cit.*, p. 46.

conservarlo, romper en cada lugar el nexo entre violencia y derecho, entre viviente y lenguaje que constituye la soberanía»³³⁷. Por eso la potencia destituyente no puede pensar en la instauración de un nuevo poder, como la condición del exiliado no puede ser entendida por Agamben como una situación a abandonar para ingresar en la política identitaria de la ciudadanía. La idea de desprenderse de la condición identitaria otorgada por la ciudadanía permite escapar a la lógica propietaria que vincula esa condición con el derecho y, por eso, la figura del exiliado se vuelve deseable en tanto que permite establecer una comunidad no basada en la pertenencia que manda a la propiedad sino en el uso [*usus pauper*]³³⁸. Ya en 1990 en la primera edición de *La comunità che viene*, escribe: «Estas singularidades, sin embargo, comunican solo en el espacio vacío del ejemplo, sin estar ligadas por propiedad alguna común, por identidad alguna. Están expropiadas de toda identidad para apropiarse de la pertenencia misma, del signo €»³³⁹.

Cuando en el epílogo de *L'uso dei corpi* Agamben señala que: «Es verosímil que según un paradigma de este tipo pueda pensarse una destitución del dispositivo de la ciudadanía»³⁴⁰, tenemos que detenernos en las implicaciones del horizonte de posibilidades que abre esta afirmación. La ontología de la inoperancia, que apunta a la posibilidad de desactivar el dispositivo de la ciudadanía, nos parece, mantiene una cesura que difícilmente vemos resuelta cuando tratamos de pensarla en términos políticos. Así, cuando en 2017 se redactó una apelación³⁴¹ para establecer el *ius soli* en Italia, Agamben rehusó firmarlo arguyendo que: «Estamos tan habituados a dar por descontado este dispositivo [el de la ciudadanía] que ni nos interrogamos por su origen y su significado» y, tras un breve recorrido por este, concluía: «Me doy perfectamente cuenta de que la condición de apátrida o migrante es un problema que no puede ser evitado», sin embargo «no estoy seguro de que la ciudadanía sea la mejor solución». Para concluir, su escrito finaliza con la consecuencia lógica de la cita que hemos indicado más arriba de *L'uso dei corpi*: «si fuera posible (pero no lo es), firmaría con gusto una apelación que invitase a

³³⁷ Agamben, G., *Creazione e anarchia*, op. cit., p. 90 [Traducción mía].

³³⁸ Cf. Agamben, G., «Altissima povertà e uso», en *Altissima povertà*, op. cit.

³³⁹ Agamben, G., *La comunità che viene*, 2001, pp. 8 y ss. [ed. cast.: 14].

³⁴⁰ Agamben, G., *L'uso dei corpi*, op. cit., p. 346 [ed. cast.: 488].

³⁴¹ Se puede consultar el texto en: <https://appelloiussoli.wordpress.com/appello/> Entre los intelectuales que sí apoyaron el escrito, pueden destacarse: Carlo Ginzburg, Donatella Di Cesare, Giacomo Marramao, Igne Feltrinelli y Roberto Esposito entre otros.

renunciar a la propia ciudadanía»³⁴². Pero no lo es. Ese paréntesis no puede ser pasado por alto.

El breve escrito de Agamben finaliza con los siguientes versos del poeta napolitano Francesco Nappo: «*la patria sarà quando / tutti saremo stranieri*»³⁴³. Lo que interesa a Agamben de estos versos, creemos, es el oxímoron entre patria y extranjeros, la desactivación de la patria como aquel lugar al que se pertenece para renombrarla como el espacio en el que cada uno manifiesta su propia extrañeza. Sin embargo, podríamos preguntar, ¿quién tiene la capacidad desobradora o inoperosa? ¿Quién es el sujeto inoperoso? Si bien el apátrida representa la figura que se mantiene por fuera del orden jurídico, no parece que su mera presencia consiga desobrarlo. Precisamente, creemos, Agamben nombra, en ese breve texto que es la refutación a firmar la apelación del *ius soli*, al sujeto inoperoso cuando dice que él firmaría gustoso la renuncia a la ciudadanía. Solo el sujeto que se encuentra dentro del sistema jurídico puede desobrarlo y, sin embargo, dice Agamben, eso no es posible. No es factible que el ciudadano se convierta en exiliado por voluntad propia; pero, a su vez, no hay otra forma de desactivar el dispositivo de la ciudadanía. Lo contrario, nos parece, sería depositar una carga inadmisibile en aquellos que se encuentran, contra su voluntad, fuera del ordenamiento jurídico.

Mientras no sea posible renunciar a la propia ciudadanía, mientras no se consiga desactivar o hacer inoperoso el dispositivo que provoca una cesura en la vida, no podemos simplemente negar la necesidad material del ingreso de los excluidos en el régimen de la ciudadanía³⁴⁴. Por eso, el espacio abierto por Agamben a través de la potencia destituyente, que tiene como expresión más práctica hacer inoperoso el dispositivo de la ciudadanía, siendo extremadamente sugerente para la reflexión teórica, nos parece que

³⁴² Para leer el texto completo: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-perch-on-ho-firmato-l-appello-sullo-ius-soli>

³⁴³ Francesco Nappo, *Poesie, 1979-2007* (Macerata: Quodlibet, 2007), p. 49.

³⁴⁴ Según in informe de UNHCR publicado en 2014, se estima que existen más de diez millones de personas en el mundo sin acceso a la ciudadanía por su condición de apátrida. Por otro lado, sería interesante añadir a este número los setenta millones de personas desplazadas forzosamente de sus hogares y que, aun gozando de ciudadanía, no disponen de derechos porque el país con el que se encuentran vinculados no dispone de la fuerza de ley para proteger los derechos —especialmente se señala en el informe países en situación de guerra o de posguerra— y, sobre todo, porque el país que los recibe no reconoce su condición de ciudadanos Cf. <https://www.unhcr.org/ibelong/es/informe-especial/>; <https://www.acnur.org/es-es/stats/globaltrends/5d09c37c4/tendencias-globales-de-desplazamiento-forzado-en-2018.html>

presenta muchos problemas, tendremos que examinar si demasiados, cuando analizamos las implicaciones prácticas del proyecto inoperoso ontológico.

CAPÍTULO II

LA COMUNIDAD INMUNIZADA

PIMERA PARTE. *COMMUNITAS* E *IMMUNITAS*: DOS MIRADAS SOBRE EL *MUNUS*

Afirma que no es necesario acabar
con la urgencia de salud. Asevera
que es siempre peor el remedio que
la enfermedad.

Lina Meruane³⁴⁵

1. Origen de la comunidad y *munus*

La pregunta por la comunidad atraviesa toda la obra de Roberto Esposito. Su producción filosófica, desde *Categorie dell'impolitico* a *Politica e negazione* se vertebra, desde diferentes aproximaciones, en torno a qué es y cómo ha sido interpretada la comunidad. La relación entre el individuo y la comunidad, así como la semántica empleada por las diferentes tradiciones filosóficas para abordar la problemática en torno a la segunda, son los problemas principales que asume su obra. Sin embargo, es importante subrayar que mientras en las primeras obras prima un enfoque ontológico sobre la comunidad, a partir de *Immunitas* el aspecto político adquiere un papel protagonista.

En los primeros años de la obra de Esposito su preocupación por la comunidad puede entenderse mejor si nos dirigimos a «la tarea» que dejó para la filosofía que venía Martin Heidegger cuando en 1927 escribió:

La aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no «hay» inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros. Pero, si «los otros» ya están siempre *co-existiendo* en el estar-en-el-mundo, esta constatación fenoménica no

³⁴⁵ Lina Meruane, *Fruta podrida* (Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2007), p. 196.

debe inducirnos a considerar la estructura *ontológica* de lo así «dado» como algo obvio y no necesitado de mayor investigación. La tarea consiste en aclarar fenoménicamente la índole de esta *coexistencia* en la inmediata cotidianidad, e interpretarla en forma ontológicamente adecuada³⁴⁶.

Como ha señalado Jean-Luc Nancy en el «*Conloquium*» realizado para la edición francesa de *Communitas* –publicado también en la traducción al castellano–, el trabajo de Esposito se inscribe en una investigación colectiva particularmente desarrollada en Italia y en Francia en torno «a la que se ha dado en llamar cuestión de la comunidad (o, es más, como estos trabajos han incitado a decir con mayor frecuencia, la cuestión del “ser-en-común” o del “ser-juntos”)»³⁴⁷. Las reflexiones surgidas alrededor de la noción de comunidad a partir de los años cincuenta comparten una inquietud: por un lado, interrogarse por la deriva tanatopolítica de los Estados en el siglo XX³⁴⁸; por el otro, indagar si a este camino de muerte no lo precede una suerte de conceptualización –sustancialista– de la comunidad.

Sobre este último punto, Esposito dirige su crítica a aquellas filosofías que han identificado la comunidad como objeto de estudio bajo la pretensión de poder conceptualizarla: «(...) Justamente esta reducción a “objeto” del discurso filosófico-político es la que distorsiona a la comunidad, desvirtuándola en el momento mismo en que intenta nombrarla, al lenguaje conceptual del individuo y la totalidad, de la identidad y la particularidad, del origen y el fin»³⁴⁹. La voluntad por parte de la filosofía de poder hacer una radiografía de la comunidad, de poder atraparla en el lenguaje, yerra en su intento de representación. Por consiguiente, para Esposito, uno de los principales errores

³⁴⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Editorial Trotta, 2012), p. 121. Varios estudiosos del pensamiento italiano han señalado esta herencia heideggeriana que han asumido sus filósofos; ya sea para asumir la ontología heideggeriana –como sucede en las primeras obras de Esposito y en gran parte del *corpus* agambeniano– o para reaccionar negando sus presupuestos –podríamos citar a Negri y otros autores de *posoperismo*–. Cf. Saidel, «Consideraciones sobre lo común en las reflexiones de Esposito, Agamben y Hardt y Negri»; Saidel, «Re-trait de la comunidad: el pensamiento impolítico de lo común en Nancy, Agamben y Esposito»; Luis Alejandro Rossi, *El acontecer de la comunidad en Ser y Tiempo: La revolución y la lucha*, Revista Belo Horizonte, n° 131, 2014, pp. 373-391.

³⁴⁷ Jean-Luc Nancy en Roberto Esposito, *Communitas origen y destino de la comunidad*, trad. Carlos Rodolfo Molinari Marotto (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2012), p. 10.

³⁴⁸ Pensamos en una precoz Simone Weil, en el legado de Hannah Arendt, concretamente en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), y en todas las obras que han venido después y que tanto deben a los análisis de estas dos autoras: *El mito nazi* (1991) de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, *Lo que queda de Auschwitz* (1998) de Agamben o *Communitas* (1998) de Esposito son solo algunos de ellos.

³⁴⁹ Nancy, J.L., en Esposito, R., *Communitas*, op. cit., p. 22.

de la filosofía ha consistido en querer fundar filosóficamente la política³⁵⁰. En su pretensión por transformar la realidad, como si la filosofía pudiera pasar de la potencia al acto en el ejercicio político, la tradición filosófica ha producido nefastas consecuencias³⁵¹. La necesidad de la filosofía política de lidiar con el conflicto solo a través de su neutralización –en otras palabras, de sustituir el conflicto por el orden, de reducir los muchos al uno– se encuentra con la paradoja de «la constante experimentación de su factual carácter impracticable, la impresión de que algo decisivo queda fuera del campo»³⁵². El reclamo, entonces, se dirige al forzamiento que realiza la teoría al intentar retratar la política: lo que la representación captura como unidad a través del concepto se resquebraja ante la multiplicidad que acontece en la realidad.

En cierto sentido, Esposito considera la comunidad fuera de la obligación filosófica de la *reductio ad unum*. Pensar la comunidad fuera del concepto emplaza su investigación en una línea que no solo remite al pensamiento francés mencionado, sino que podemos encontrar, y así lo explicita Esposito, en la figura de Maquiavelo³⁵³. La urdimbre de la crítica a las diversas filosofías políticas se dirige a la figura que se deriva necesariamente de la propuesta conceptual a la que remite el orden: el *proprium*. El problema central que encuentra Esposito en esta filosofía es la capacidad para dotar a la comunidad de una caracterización que no le es propia en tanto que la fuerza a presentarse bajo el abanico de la unidad. La negación del conflicto –que Esposito identifica ya en el pensamiento platónico³⁵⁴– obliga a la comunidad a parecerse al individuo, a mantenerse en la gramática del uno que le es ajena y la violenta.

³⁵⁰ Cf. «Politica», en Roberto Esposito, *Dieci pensieri sulla politica* (Bologna: Il Mulino, 2011), pp. 25-39.

³⁵¹ Una vez más, surge en los trabajos de Esposito la preocupación por los totalitarismos del siglo XX que, en su marco teórico, tienen origen en esta filosofía política que va analizar y a la que dedicaremos las próximas páginas.

³⁵² Esposito, R., *Dieci pensieri sulla politica*, op. cit., p. 26 [ed. cast.: 36].

³⁵³ Cf. «Ordine e conflitto in Macchiavelli e Hobbes», en Roberto Esposito, *Ordine e conflitto: Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano* (Napoli: Liguori, 1984). En primer lugar, encontramos un deseo explícito de conservar el conflicto y mantener la escisión en su filosofía política. En segundo, se produce una ruptura con la representación del sujeto político como unidad racional capaz de producir acuerdos o contratos. Ambos aspectos adquieren un papel protagonista en la obra de Esposito, pues al mantener el conflicto consiguen quedar fuera de la reducción a la unidad que ofrece la lectura del orden.

³⁵⁴ Cf. «El Uno –el Bien, la Justicia– no es traducible en la política, aunque la filosofía política no puede renunciar a hacerlo, a intentar representar ese *primum* que excede cualquier representación. Es exactamente esa la dialéctica trágica que la *República* de Platón aferra y arranca a una mera dimensión filosófico-política. que hace de ella el sitio originario en que la filosofía exhibe una insalvable aporía destinada a menoscabar aun sus presupuestos en el momento mismo en que los postula», en Esposito, R., *Dieci pensieri sulla politica*, op. cit., p. 26 [ed. cast.: 36].

La crítica de Esposito se ha dirigido muy particularmente a aquellas filosofías que han pensado la comunidad a partir de la gramática de lo propio y, consecuentemente, en términos de pertenencia. El debate entre *communitarians* y *liberals*³⁵⁵ en el mundo anglosajón, la propuesta habermasiana de una comunidad basada en la comunicación³⁵⁶, pero también el sueño de una comunión entre los individuos en la *Gemeinschaft*³⁵⁷, son ejemplos de propuestas filosófico-políticas que no consiguen escapar de ese paradigma de lo propio. El vértice común que permite articular estas filosofías alrededor de esta noción es la búsqueda de una propiedad que opera con la ilusión de unir a sus miembros como construcción de una hipóstasis colectiva –y, por supuesto, delimitar y mantener alejados a aquellos que no pertenecen a la comunidad–. Así lo expresa el propio Esposito:

Lo que en verdad une a todas estas concepciones es el presupuesto no meditado de que la comunidad es una «propiedad» de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O inclusive una «sustancia» producida por su unión. En todo caso se concibe a la comunidad como una cualidad que *se agrega* a su naturaleza de sujetos, haciéndolos *también* sujetos de comunidad. *Más* sujetos. Sujetos de una entidad mayor, superior o inclusive mejor, que la simple identidad individual pero que tiene origen en esta y, en definitiva, le es especular³⁵⁸.

³⁵⁵ Entre los autores con mayor influencia dentro del comunitarismo, podemos señalar a McIntyre, Walzer, Sandel y, desde luego, Taylor. Aunque existen diferencias entre sus planteamientos que no podemos señalar aquí, encontramos varios puntos de encuentro que permiten reunir todas sus obras bajo la categoría de comunitarismo. Así, la unidad narrativa del yo –sobre todo en los trabajos de Taylor– se convierte en una categoría central que aparece vinculada al momento fundacional del marco moral que ofrece la comunidad. Para un análisis pormenorizado sobre la discusión anglosajona, dirijo la atención al trabajo de Stephen Mulhall y Adam Swift, *Liberals & Communitarians* (Oxford: Blackwell, 1996). Lo que nos interesa es que, en ambas posturas se mantiene, incluso se refuerza, el uso de la gramática de lo propio para hablar de la comunidad.

³⁵⁶ «Llamo *cultura* al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. Llamo *sociedad* a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Y por *personalidad* entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad. El campo semántico de los contenidos simbólicos, el espacio social y el tiempo histórico constituyen las *dimensiones* que las acciones comunicativas comprenden» Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción, II*, trad. Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Taurus, 1992), p. 196. Cf. *Teoría de la acción comunicativa*, editados por Taurus, pero muy especialmente los apartados del segundo volumen «De la teoría normativista de la acción a la teoría sistémica de la sociedad», pp. 288-332 y «Tareas de una teoría crítica de la sociedad», pp. 527-572. En esta aproximación se realiza una puesta en común de aquello que nos es propio, la personalidad, produciendo un espacio que necesariamente termina por declinarse en los términos de propiedad aplicados para el individuo.

³⁵⁷ Cf. Ferdinand Tönnies, *Comunidad y sociedad*, trad. J. Rovira Armengol (Buenos Aires: Losada, 1947).

³⁵⁸ Roberto Esposito, *Communitas: origine e destino della comunità* (Torino: Einaudi, 2006) p. VIII [ed. cast.: 22-23].

El modelo de estas filosofías se revela estrictamente apropiador, en el sentido de que asume que los miembros forman parte de la comunidad cuando comparten un rasgo distintivo que les permite, a su vez, diferenciarse de otra comunidad: «Cada uno [de estos modelos] se deriva de la “figura de lo propio” –la membresía se apoya exclusivamente en reclamo de cada propietario por encima de lo común– porque pertenecer [*appartenere*] es concebido en un sentido de propiedad»³⁵⁹. Como ha subrayado Esposito, lo que comparten gran parte de las reflexiones sobre la comunidad es precisamente su consideración de que «es común lo que une en una única identidad a la propiedad –étnica, territorial, espiritual– de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio, son los propietarios de lo que les es común»³⁶⁰.

Ya Bataille había ironizado sobre esta comunidad cuando, para escapar de la exterioridad que habita el hombre, este provoca una trascendencia en forma de lo que él denominó *inmanencia indefinida*:

Uniéndonos con la inmanencia fundamental de un conjunto del que formamos parte; más allá, como en cada relación de inmanencia, con la inmanencia indefinida (la limitación de un grupo define un carácter híbrido de los conjuntos que unen lazos de inmanencia); tal como los objetos finitos, estos conjuntos tienen la posibilidad de trascender (la comunidad trasciende a sus miembros, Dios al alma del fiel, introduciendo así varios en el interior del dominio de la actividad)³⁶¹.

Frente a una comunidad interpretada en términos de lo propio y, por tanto, como si se tratase de una subjetividad simplemente más vasta, Esposito plantea la posibilidad de pensar la comunidad desde un lugar que rehúya la noción de pertenencia. En un gesto que trataba de alejarse de aquellas filosofías que comprendían la comunidad presuponiendo una identidad compartida –da igual si esta se basaba en el nacimiento, la raza o la cultura–, Esposito ha abordado el ser-en-común «más allá del ser pensado como identidad, como estado y como sujeto, el ser-en-común que afecta al ser mismo en lo más profundo de su textura ontológica: esta fue la tarea que se puso en evidencia»³⁶². Una vez más, el deber

³⁵⁹ Bird, G., *op. cit.*, p. 144 [Traducción mía].

³⁶⁰ Esposito, R., *Communitas*, *op. cit.*, p. IX [ed. cast.: 25].

³⁶¹ Georges Bataille, *La experiencia interior: seguida de Método de meditación; y de Post-Scriptum 1953*, trad. Fernando Savater (Madrid: Taurus, 1989), p. 186.

³⁶² Nancy, J-L., en Esposito, R., *Communitas*, *op. cit.*, p. 12.

al que alude Nancy –que es compartido por Esposito– encuentra en los textos de Bataille un origen al que dirigirse para pensar la comunidad del ser-en-común.

Como examinaremos a continuación, la retórica que une a Esposito con Nancy se fundamenta en su aproximación a la comunidad desde el ser constitutivo de la relación que se aleja de las explicaciones contractualistas que remiten a una identidad. Tal y como ha subrayado Nancy:

Es evidente que *nosotros* existimos indisociables de nuestra sociedad, si *se* entiende por ello no nuestras organizaciones ni nuestras instituciones, sino nuestra *sociación*, la cual es mucho más que una asociación y algo muy distinto de ella (un contrato, una convención, un agrupamiento, un colectivo o una colección), es una condición coexistente que *nos* es coesencial³⁶³.

En los trabajos de Esposito, la comunidad aparecerá como el anverso de las propuestas comunitarias: la comunidad no como lo propio o la pertenencia a una identidad compartida, sino como una condisión de un deber³⁶⁴, de un débito que nos expone, nos hace alterar, y ser alterados por el otro. Quizá contribuya a una mayor comprensión de la dinámica de la condisión su caracterización como una fuerza que reúne diferenciando o, en otras palabras, que permite relacionar a través de la diferencia. En la reedición de *Categorie dell'impolitico*, en 1999, un año después de haber publicado *Communitas*, clarifica el concepto de condisión en el prefacio:

Hay un término que restituye mejor que cualquier otro esta simultaneidad inicial de separación y unión, y es el de «condisión» o, en la lengua francesa de Bataille, *partage*. Desde este punto de vista, debe decirse que lo impolítico no se separa de lo

³⁶³ *Ibid*, p. 13.

³⁶⁴ «El sentido de *debere* es otro, aunque se traduzca también por “deber”. Se puede “deber” alguna cosa sin haberla pedido prestada: así, el alquiler de una casa, que se “debe” aunque no constituya la restitución de una suma pedida en préstamo. En virtud de su formación y de su construcción, *debeo* debe interpretarse según el valor que recibe el prefijo *de*, a saber: “tomado sobre, retirado de”; por tanto, “tener (*habere*) algo que se ha sacado (*de*) alguien”. (...) La obligación de dar deriva solamente del hecho de que uno tiene lo que pertenece a otro», en Benveniste, É., *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, op. cit., p. 121. Sin embargo, es preciso remarcar que Benveniste insiste en que *debeo* no adquiere el sentido de deuda hasta más tarde, cuando se ve impregnada por la solidaridad de significado entre deuda, *prêt* como préstamo que uno hace y *emprunt*, préstamo que uno recibe. El adjetivo *mutuus* permite establecer la vinculación entre ambos términos de raíces diferentes: «El adjetivo *mutuus* indica a la vez *prêt* o *emprunt*, según la forma en que esté determinada la expresión. Se trata siempre de dinero (*pecunia*) restituido exactamente como ha sido recibido. *Prêt* y *emprunt* son dos aspectos del mismo asunto como adelanto y restitución de una semana, sin interés», en *Idem*. El recorrido que lleva a *debere* a significar obligación queda dilucidada por Benveniste por la reciprocidad que vincula a las dos partes en el ejercicio de prestar y adeudar algo.

político, sino que comparte su mismo espacio. Es condisión de lo político o, todavía mejor, lo político *como* condisión: en el extremo opuesto del peligroso gnóstico se abre el espacio de pensamiento de la comunidad³⁶⁵.

En *Communitas* desarrolla plenamente su propuesta filosófica en torno a la condisión de la comunidad. Según Esposito, bastaría con atender al significado del sustantivo *communitas* para constatar el error de las filosofías que han presentado la comunidad a partir del léxico de lo propio.

El primer significado que los diccionarios registran del sustantivo *communitas*, y del correspondiente adjetivo *communis*, es, de hecho, el que adquiere sentido por oposición a «propio». En todas las lenguas neolatinas, no solo en ellas, «común» (*commun*, *comune*, *common*, *kommun*) es lo que *no* es propio, que empieza allí donde lo propio termina: *Quod commune cum alio est desinit esse proprium* [lo que es común con otros no es propio] (Quint. *Inst.*, 7, 3, 24)³⁶⁶.

La paradoja que habita los estudios que se aproximan a la comunidad desde la gramática de lo propio ha sido planteada por Esposito a partir del estudio etimológico del léxico empleado por la filosofía para hablar de la comunidad. De esta forma, Esposito se posiciona en la discusión proponiendo una comunidad en la que sus miembros se relacionan a través de una falta –no ya una tenencia– común. La comunidad aparece representada desde la modalidad deontológica donde el compartir y la división que definen nuestro ser-en-común solo pueden explicarse desde la falta de lo propio. El estudio ontológico de Esposito, así como el de Agamben y Nancy, tratarán de pensar la comunidad a partir de la idea de una *con-división* (*condivisione* en el primero, *partage* en el último) de las singulares existencias. Como sucede con la figura del guion en tanto que

³⁶⁵ Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico* (Bologna: Il Mulino, 1999), p. XXII [ed. cast.: 19]. La noción de condisión acompaña toda la obra de Esposito, pero, como veremos, con significativas modificaciones sobre lo que se comparte. Para una lectura sobre las formas interpretaciones de la comunidad presentes en sus trabajos, cf. Miguel Cereceda y Gonzalo Velasco, *Incomunidad. El pensamiento político de la comunidad, a partir de Roberto Esposito*. (Madrid, Arena Libros, 2011); Emiliano Sacchi, *Del munus común a la vida impersonal. Comunidad y biopolítica en R. Esposito*, Revista Internacional de Comunicación y desarrollo, n° 1, 2015, pp. 83-98. Además, para un breve recorrido de las narrativas sobre la formación de la comunidad, cf. «La política o el pastor perdido» en Jacques Rancière, *El odio a la democracia*, trad. Irene Agoff (Buenos Aires: Amorrortu, 2012), pp. 53-75.

³⁶⁶ Esposito, R., *Communitas*, op. cit., p. X [trad. cast.: p. 25-26]. [La traducción entre corchetes es mía]

signo de interpunción, que une a través la separación³⁶⁷, la comunidad solo puede unir en la medida en que separa. La comunidad, para Nancy y para Esposito hasta el año 1988, no es algo que ponga en relación a sus miembros, «sino el ser mismo de la relación»³⁶⁸. La modalidad de la condivisión interrumpe la lógica del dar y recibir propia: «La comunidad no es un modo de ser –ni, menos aún, de “hacer”– del sujeto individual. No es su proliferación o multiplicación. Pero sí su exposición a lo que interrumpe su clausura y lo vuelca hacia el exterior, un vértigo, una síncope, un espasmo en la continuidad del sujeto»³⁶⁹. El desposeimiento que produce la comunidad en los sujetos que la conforman es un expolio de aquello que les resulta más propio: su subjetividad. Y, sin embargo, nos falta todavía por dilucidar qué es lo que se comparte en este mecanismo de la condivisión que constituye la comunidad.

En *Categorie dell'impolitico*, Esposito recoge el testigo de la *comunidad de la muerte* problematizada por Bataille, Blanchot y Nancy a partir de nuestra común y compartida incapacidad de apropiarnos de nuestra propia finitud. Como ha señalado Caterina Resta a propósito de esta lectura de la comunidad, «ser finitos significa, de hecho, no poder en algún modo *apropriarse* de sí mismo, no poder llamarse “yo” si no es a partir del otro»³⁷⁰. Presentada de esta forma, la comunidad de la muerte apunta hacia la condivisión de la pérdida de identidad que sufre el sujeto al ser alterado por el otro que se presenta ante él en la comunidad. Lo que se comparte en esta comunidad, por tanto, es una interrupción de la subjetividad, una quiebra que viene dada por no poder compartir la propia muerte. En esto consiste el carácter trágico de la existencia: en compartir aquello que nos separa, en participar en la comunidad solo a través del propio desgarramiento de la vida. En palabras de Bataille:

Somos seres discontinuos, individuos que mueren aisladamente en una aventura ininteligible; pero nos queda la nostalgia de la continuidad perdida. Nos resulta difícil soportar la situación que nos deja clavados en una individualidad fruto del azar, en la individualidad precedera que somos. A la vez que tenemos un deseo

³⁶⁷ A este propósito véase «*L'immanenza assoluta*», en Agamben, G., *La potenza del pensiero*, op. cit.

³⁶⁸ Esposito, R., *Categorie dell'impolitico*, op. cit., p. XXIX [ed. cast.: 25].

³⁶⁹ Esposito, R., *Communitas*, op. cit., p. XV [ed. cast.: 32].

³⁷⁰ Caterina Resta *L'Estraneo: ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento* (Genova: Il melangolo, 2008), p. 103 [Traducción mía].

angustioso de que dure para siempre eso que es perecedero, nos obsesiona la continuidad primera, aquella que nos vincula al ser de un modo general³⁷¹.

Profundizando en esta línea, Blanchot resalta las implicaciones comunitarias de la individualidad perecedera que somos:

La comunidad no es, por consiguiente, la simple puesta en común, en los límites que se trazara, de una voluntad compartida de ser en muchos, aunque fuere para no hacer nada, es decir, no hacer nada más que seguir compartiendo *algo* que precisamente parece estar siempre sustraído a la posibilidad de ser considerado como parte en un compartimiento: habla, silencio³⁷².

La herencia que Esposito adquiere con el pensamiento francés en este primer libro, sin embargo, se hace menos evidente en *Communitas*, donde podemos decir que desarrolla una propuesta propia sobre la comunidad.

De la comunidad de la muerte al munus

Ahora bien, mientras que *Categorie dell'impolitico* Esposito dialogaba y asumía gran parte de la lectura de Bataille y Blanchot sobre la comunidad, en *Communitas*, atiende a la comunidad desde la etimología. Como él mismo reconoce en el prólogo a la segunda edición de *Categorie dell'impolitico* en 1999:

En realidad, según su etimología profunda, esta [la comunidad] no puede ser concebida ya como el producto de una voluntad compartida, y tampoco como la línea de la muerte a que los sujetos acceden en una suerte de éxtasis sacrificial, pues precede a toda voluntad y a todo sujeto como el *munus* originario del cual estos surgen en el modo de una expropiación ininterrumpida³⁷³.

³⁷¹ Georges Bataille, *El erotismo*, trad. Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin (Barcelona: Tusquets, 1997), pp. 19-20.

³⁷² Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 27.

³⁷³ Esposito, R., *Categorie dell'impolitico*, op. cit., pp. XXX-XXXI [ed. cast.: 26-27].

Para pensar esta condivisión como especificidad de la relación comunitaria, Esposito remite su propuesta ontológica a la etimología de la *communitas*. Es la noción de *munus*³⁷⁴ la que le permitirá establecer, en gran parte, los cimientos de su edificio teórico, pues a partir de la raíz *munus* puede explicar tanto la *communitas* como la *immunitas*. De este modo, consigue unir ambos términos en un mismo concepto, como dos miradas sobre un mismo objeto. Así, la noción de reverso³⁷⁵ va a ser central en el posterior desarrollo de su propuesta; de ahí que su análisis no pueda prescindir de la convivencia de estas dos caras o, mejor aún, de estas dos aproximaciones al mismo objeto: el *munus*. En este sentido, la etimología le ofrece la clave interpretativa de *munus* (arc. *Moinus, moenus*)³⁷⁶ a partir de tres significados que nos acercan a la noción de lo común: *onus*, *officium* y *donum*³⁷⁷. Mientras que los dos primeros remiten a la noción de deber, donde Esposito traduce el primero por «obligación» y el segundo por «oficio», «carga», «empleo» o «puesto», el tercero, aparentemente, presentaría varios problemas para

³⁷⁴ «MUNUS, -eris., 1. Oficio, deber, función, carga: *interpretum fungi munere*, hacer de intérprete, CIC.; *munus exsequi, o efficere, o explere, o sustinere*, cumplir el propio deber, cumplir con una función, CIC.; *geometriae munus tueri*, desempeñar el oficio de maestro de geometría, CIC. *Tusc.* 5, 11, 3; *munus vigiliarum obire*, hacer de centinella nocturno, LIV. 3, 6, 9; *principum munus est resistere*, los ciudadanos más respetados tienen el deber de resistir, CIC.; *iustitiae primum munus est ut ne cui quis noceat*, en cuanto a la justicia, el primer deber es que ninguna haga mal a alguien, CIC. *Off.* 1,20; 2. Obligación, compromiso, tributo: *munus alicui imponere*, remitir, imponer, condenar a alguien a tributo, CIC.; *munere vacare*, ser exonerado del servicio militar, LIV.; *inter se munere belli partire*, dividirse las obligaciones de la guerra, LIV.; *vocare in portionem muneris*, llamar a la participación de las obligaciones, IUST. 5,2,9; *munera militiae (moenera militiai, LUCR.)*, las obras de guerra; 3. obra, producto, trabajo: *nullum solitudinis munus exstat*, no nos queda ningún trabajo, fruto de sus meditaciones solitarias, CIC. *Off.* 3, 4; *moderator tanti operis et muneris*, regidor de una construcción magnífica, CIC. *Tusc.* 1, 70; 4. Servicio prestado, favor, don, regalo: *verbis augure munus suum*, exaltar los propios méritos, CIC.; *munus mittere alicui*, mandar un don a uno, CIC.; *muneri mittere aliquid alicui*, mandar una cosa en don a uno, CIC.; *largis adficere mueribus*, hacer grandes dones, CATULL.; *aliquem promisso munere donare*, dar a uno el don prometido, VERG.; *munere Liberi*, el don de Bacco, el vino, HOR.; *Cereris sine munere*, sin el don de Cerere, sin tocar la comida, OV.; *Pompei munere*, el don de Pompeo, el teatro de P.; VELL. 2, 130, 1; class. El don que se hace, no que se recibe; sin embargo: *quasi cunctam regionem muneri accepissent*, como si hubiera recibido todo el país el título de donación, TAC. Ann. 14,31; 5. in part., ofrenda votiva, oferta fúnebre: *aliquem postremo donare munere mortis*, hacer los honores fúnebres a uno, CATULL. 101, 3; *egregias animas decorare supremis muneribus*, rendir los honores supremos a las almas de los valientes, VERG. Aen. 11, 26; 6. Espectáculo público, combate de gladiadores: *munus dare, o praebere*, ofrecer (al pueblo) un espectáculo, CIC.; *munus Scipionis*, el espectáculo ofrecido por Scipione, CIC. Sest. 124; *gladiatorum munera*, disposición de los combates entre los gladiadores, CIC; *magnificentissimum aedilitatis munus* (espectáculo) *edere*, VELL.; *fungi aedilicio maximo munere*, como edil realizar grandes compras, CIC» Luigi Castiglioni y Scevola Mariotti., *Vocabulario della lingua latina* (Milano: Loescher editore, 1996), p. 813 [Traducción mía].

³⁷⁵ *Rovescio* es la palabra que emplea Esposito para referirse a la relación entre la *communitas* y la *immunitas*. Es preciso remarcar que se trata de dos caras de la misma moneda y que en ningún caso puede reconducirse la figura del reverso a la simple negación de uno de los términos.

³⁷⁶ Esposito, R., *Communitas*, op. cit., X [ed. cast.: 26].

³⁷⁷ *Idem*.

adscribirse a la idea semántica del deber. Sin embargo, es esta última acepción la que le permite elaborar su propuesta teórica sobre la comunidad como la condisión de un don en clave de deber. El *munus* aparece entonces como don obligatorio que se da y que no puede no darse. El *donum* constituye, en esta lectura, un *onus* para el agente que no puede sustraerse a la donación en tanto que se convierte en un común deber dar. Merece ser resaltado el carácter recíproco de este *munus* como condisión de un deber y para ello puede ayudarnos el estudio de Benveniste, quien indica a propósito: «asimismo, *mutuus* califica lo que hay que reemplazar por un equivalente. Es visible la relación con *munus*, que, aunque comprometido en nociones diferentes, se une a la misma representación. La raíz es indoeuropea **mei-*, que denota el intercambio (...). El sentido es “recíproco, que forma una pareja, que constituye un intercambio”»³⁷⁸.

Por tanto, a partir de su lectura como *onus* —como deber compartido que no se puede negar—, el *munus* sitúa a todos los miembros en una relación basada en la deuda. Sin embargo, es importante subrayar que la deuda no se debe a un otro particular, sino que, en tanto que lo que se debe se debe porque se habita la comunidad, la deuda es con la comunidad como tal. Es el don³⁷⁹ que nos vincula y, a la vez, nos constituye en el ejercicio de adeudar algo que no podemos negar a los otros. Conviene recordar que, como aparece en el DRAE, adeudar tiene una segunda acepción, que si bien en desuso, remite a «contraer parentesco». Es este sentido el que nos interesa recuperar para hacer más explícito cómo funciona el *munus* en el marco teórico de Esposito, donde el don que no podemos no dar nos vincula con violencia. Podríamos decir, empleando un término de Agamben, que el don que nos une es *inesitabile*³⁸⁰ o, lo que es lo mismo, no tiene un

³⁷⁸ Benveniste, É., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, op. cit., p. 121.

³⁷⁹ De especial relevancia para esta investigación es el estudio del don de Benveniste, que señala esta ambivalencia en el término partiendo de la raíz **do-* en las formas nominales y su estructura en los derivados en *-no-* y en *-ro-*: scr. *Dānam*, lat. *Dōnum*, gr. *Dōrom*. Desde esta raíz, Benveniste indica que: «hay también un empleo médico en que *dosis* designa el hecho de dar; de ahí la cantidad dada de un remedio, la “dosis”, sin que haya ninguna idea de regalo o de ofrenda. La palabra ha pasado por préstamo semántico al alemán: *Gift* y como el gr. lat. *Dosis* ha servido de sustituto a *uenenum*, “veneno”, se ha hecho en alemán *Gift* n., “veneno”, al lado de (*mit*) *gift*, f. “dot” [“dote”]». Fruto de este desplazamiento, es significativo que la misma palabra que en alemán designa el veneno, en inglés signifique regalo. Diremos que la ambivalencia que atraviesa el don se encuentra representado por la “oferta” y la “amenaza” del don —como regalo en inglés y como veneno en alemán—. Es precisamente esta polaridad de significados la que Esposito recoge con el término *munus* que, como veremos, así como la obligación de dar, es un veneno que niega lo propio del individuo, de modo que su propia subjetividad se ve comprometida en el ejercicio de dar. Así, el *munus* no es solo regalo que no se puede no dar —por tanto, obligatorio—, sino que, además, esta obligación conserva un cariz de veneno que niega la vida que lo da. Cf. Benveniste, É., *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, op. cit., pp. 45-50.

³⁸⁰ Este término ha sido explicado en la traducción de *La comunidad que viene* por José Luis Villacañas, quien ha señalado que la noción de *inesitabile* es una creación del propio Agamben que no se encuentra en la lengua italiana. Esta deriva de la palabra *inesitata*, que es el participio pasado en función de adjetivo del

destinatario establecido y, sin embargo, no deja de enviarse. La deuda, además, se presenta en los términos de *menos*, lo que expresa que esta no consiste en dar algo, sino en el endeudamiento al que se ve obligado el sujeto donante. El individuo, entonces, se forma como sujeto a través de su condición de deudor, es decir, se encuentra *sujeto* –en la forma de *assujettissement*–, a la necesidad de donar a un otro que no tiene nombre. Por tanto, el don, que al no poder negarse se convierte en deber, constituye al hombre como ser en deuda. Esto es lo que significa deber: estar en deuda.

No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. Y es por ende lo que va a determinar, lo que está por convertirse, lo que virtualmente *ya es*, una falta. Un «deber» une a los sujetos de la comunidad –en el sentido de «*te debo algo*», pero no «*me debes algo*»–, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, de su propiedad inicial, su propiedad más, propia, es decir, su subjetividad. (...) No es lo propio, sino lo impropio –o, más drásticamente, lo otro– lo que caracteriza lo común³⁸¹.

Así, lo que une a los miembros es la compartida experiencia de su destitución. Una nada en común que, sin embargo, constituye a sus miembros como no sujetos, o como sujetos de su propia des-subjetivación y, por tanto, *sujetados* a su propia pérdida. Lo que está en la base de esta comunidad es la deuda recíproca compartida por todos los miembros y que, no obstante, no permite constituir a su vez a los otros como depositarios de la deuda ajena. La constitución de la comunidad se produce y, en el mismo momento, genera la expropiación de lo único propio que tiene el miembro que la forma, es decir, su propia subjetividad. Lo que se entrega en ese ejercicio de constitución, la subjetividad, es aquello que instituye al hombre como un ser en deuda. Paradójicamente, esta deuda se presenta solo en la dirección del deber que implica que yo deba algo a los otros y no como la deuda que los otros adquieren conmigo, precisamente, por el carácter *inesitabile* del

verbo *esitare*. Como aparece en la enciclopedia *Treccani*, *inesitato* en su función como adjetivo remite en términos burocráticos a la «correspondencia que no llega a destinación». De esta forma, *inesitabile* nombra algo que no puede alcanzar su destino. La creación de *inesitabile*, como ha observado Villacañas, remitiría a «no destinable (si fuera lingüísticamente posible)» dado que consigue expresar la imposibilidad de ser entregado. Cf. Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, trad. José Luis Villacañas (Valencia: Pretextos, 1996), nota 6, pp. 75 y ss.

³⁸¹ Esposito, R., *Communitas*, op. cit., p. XIII-XIV [ed. cast.: 30-31].

don. Así, los sujetos de esta comunidad son sujetos de su propia ausencia y revelan, con toda su fuerza, el carácter impropio de la comunidad.

Como vemos, la impropiedad que define la comunidad impide que esta pueda realizarse completamente, como hemos visto que también sucedía en el planteamiento de Agamben. Esta se da siempre de manera imperfecta y se constituye solo en base a la falta que la atraviesa, que es la que permite, a la vez, la propia comunidad y la constitución de los sujetos como seres-en-común. Por eso, Esposito subraya que la formación de la comunidad se establece en base a una falta, al débito adquirido con el otro y, en última instancia, a su propia expropiación –la subjetividad que le falta al sujeto–. Escribe en *Communitas*: «En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad. (...) Una desapropiación que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse»³⁸². En su lectura, por tanto, la relación de los individuos en la comunidad privilegia la noción de *munus* por encima del *cum*³⁸³. Se empieza a dibujar la ruptura con el planteamiento de Nancy que dirigía la atención al *cum* para explicar la reunión de individuos a partir del ser de la relación. Esta adopta, como acabamos de mencionar, el significado de deber o ley. Los miembros de la comunidad no están reunidos por una relación cualquiera sino por un *munus*, es decir, por una obligación, un deber, una ley. Se aprecia aquí el viraje entre *Categorie dell'impolitico* y *Communitas*: en esta última la condición de deudores que experimentan a través de la ley es lo que vertebra la comunidad y no ya la imposibilidad compartida de la propia muerte.

Por tanto, el momento decisivo de su reflexión se produce cuando, a diferencia del privilegio que se venía dando a la idea de relación como vector explicativo de la comunidad, decide atender al *munus* desde esta particular lectura de deuda con carácter violento. A través del deber infinito de compensación al que obliga el don del otro, Esposito puede plantear el surgimiento de lo Político como mecanismo que tiende a inmunizar al individuo: «(...) La *communitas* no es solo el *negativo* que hace in-fundado lo Político moderno y su orden de la representación, ni tampoco el ad-venir de una jamás

³⁸² *Ibid.*, p. XIV [ed. cast.: 30 y ss.].

³⁸³ Para Esposito el problema de abordar la comunidad exclusivamente desde el *cum* es que este no permite conservar el conflicto que el *munus* evidencia. El *munus* representa el elemento conflictual que pone en relación a los miembros de la comunidad y que, por tanto, no puede reducirse al ser mismo de la relación. Además, como veremos más adelante, el *munus* permite conectar la esfera biológica y la política a través de la noción de *immunitas*. Por otro lado, el *cum* de Nancy es de evidente herencia heideggeriana que al situar al *Dasein* como existente y no como viviente no le permite desarrollar una filosofía biopolítica.

completa deconstrucción de lo Político; aquella es, sobre todo, la razón del ser del mismo Político moderno y de sus dispositivos»³⁸⁴. La comunidad se convierte en el negativo que permite fundar lo Político como protección de lo propio a través de los distintos dispositivos de los que se sirve el paradigma inmunitario. Un deber, y no una propiedad o pertenencia, es lo que pone en relación a los miembros de la comunidad. La correlación que establece Esposito entre *communitas* e *immunitas*, entre el deber al que obliga la comunidad y la interrupción del mismo, a través de la noción de *munus*, también es subrayado por Émile Benveniste, que advierte la doble implicación del don:

En efecto, *munus* tiene el sentido de «deber, cargo oficial». Ha formado derivados adjetivos: *munis*, *immunis*, *communis*. Pero, ¿cómo asociar la noción de «cargo» que expresa *munus* y la de «cambio» que la raíz indica? Festo nos pone en el camino al definir *munus* como «*donum quod officii causa datur*». En efecto, por *munus* se designa, en las tareas del magistrado, los espectáculos y los juegos. La noción de «cambio» queda implicada por ahí. Al nombrar a alguien magistrado, se le dan ventajas y honor. Esto obliga, a cambio, a contraprestaciones en forma de gastos, en particular para los espectáculos, justificando de este modo «ese cargo oficial» como «cambio». (...) Si *munus* es un don que obliga a un cambio, *immunis* es aquel que no cumple con esa obligación de restituir³⁸⁵.

La propuesta de Esposito, por tanto, no es simplemente la afirmación de una *communitas* radicalmente impropia a través del *munus* que no se puede no dar. Si bien el carácter del *munus* que circula en la comunidad plantea una puesta en común donde lo que se comparte es una deuda de carácter obligatorio, que expropia a los sujetos, el reverso del *munus* implica la exoneración de esa deuda. Es como si contra la expropiación de la subjetividad a la que somete el circular del *munus*, la comunidad necesitara de un dispositivo que la negara, que liberara a los individuos de ese deber que implica restituir el *munus*. El carácter de endeudamiento que tiene la comunidad para con el sujeto es paliado, de alguna forma, por un mecanismo que interrumpe el continuo dar del don. En cierto sentido, puede decirse que la comunidad es aquello que nos expone al contacto de los otros, aquello que nos traslada al encuentro del otro que representa un peligro para los límites identitarios del individuo. El otro representa el peligro del contacto que hace al

³⁸⁴ Dario Gentili, *Italian theory. Dall'operaismo alla biopolitica* (Bologna: Il Mulino, 2012), p. 205 [Traducción mía].

³⁸⁵ Benveniste, É., *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, op. cit., p. 66.

individuo perder la subjetividad no solo porque puede ejercer una violencia sobre él, sino, sobre todo, porque le interpela con su presencia. La subjetividad, replegada sobre sí misma, es requerida por un otro que la expropia.

Pensar el vacío originario sobre el que se funda la comunidad, que se convierte en negativo dentro del paradigma inmunitario de Esposito, quiere decir asumir la deuda que compartimos con los otros. El *munus* compartido «debe ser entendido en sentido “generoso”, es decir, como una “nada en común” que, dentro de la dimensión del conflicto y de la violencia, acarrea también la dimensión del espíritu de donación»³⁸⁶. La deuda común señala el carácter ambivalente de la misma: aquel que apunta a la oferta que hacemos a los otros y, al mismo tiempo, la amenaza que acompaña a la donación. Es frente a esta amenaza como se desarrolla el sistema inmunitario, y así como el don acompaña la constante formación de la comunidad —puesto que esta no puede llegar a realizarse—, la interrupción o negación del flujo que desubjetiviza a los sujetos es también co-originaria.

Por tanto, los individuos que forman la comunidad se encuentran constitutivamente alterados porque solo pueden constituirse en comunidad y esta, a su vez, los expone y los altera en el encuentro con el otro. La comunidad presentada por Esposito adquiere a partir de 1998 la retórica de la exposición³⁸⁷ a través de la referencia al contagio³⁸⁸. La circulación del *munus* implica que, cuanto mayor sea la proximidad entre los individuos que forman la comunidad, tanto mayor será el alejamiento de lo propio. El riesgo que atraviesa la operación expositiva a la que somete el *munus* a los individuos se hará más recurrente en la obra de Esposito a partir de *Immunitas*, donde se dedicará una especial atención a los mecanismos desarrollados para restituir la subjetividad perdida en la circulación del *munus*. Solo porque existe el riesgo de contagiarse, de perder la subjetividad, la analítica del hombre que desarrolla Esposito, aunque mantenga la apertura heideggeriana que encontrábamos en Agamben, se desplaza a dinámicas protectoras que habitan la figura del hombre³⁸⁹.

³⁸⁶ Esposito, R., *Categorie dell'impolitico*, op. cit., p. XXXII [ed. cast. 27].

³⁸⁷ Con retórica de la exposición hacemos referencia a la propuesta de que la condición del hombre se puede definir por la situación de exposición a la que se encuentra respecto a los otros hombres que habitan la comunidad.

³⁸⁸ El uso de la lógica del contagio será recurrente en el lenguaje de Esposito y en los autores analizados en su obra, puesto que permite representar mejor la figura del don y, además, mantiene una vinculación con el lenguaje médico.

³⁸⁹ La condición de apertura del hombre, tal y como es revisada por Agamben a partir de la lectura de Heidegger, permite al primero postular un hombre con capacidad desobradora que, solo porque se encuentra

Sin embargo, y esto es crucial, debemos detenernos en esta constitución de la subjetividad y, después, en el cuidado frente al riesgo de pérdida que supone la comunidad para poner de relieve que la amenaza de contagio y de negación de la subjetividad se dan en el mismo momento de la constitución del sujeto. Por tanto, no es suficiente con pensar en la condición que nos vincula a los otros, porque también aquí se presupone que existe algo separado que, solo después de una agrupación, se constituye como *nos-otros*. Se trata, entonces, de poner de relieve que no hay un *yo* y un *nosotros*, sino que ambos términos son deudores el uno del otro. De esta forma, la condición ontológica del *yo* no puede pensarse sino a través de la estructura relacional que lo conforma. Esto quiere decir que no existen sujetos que son sometidos al flujo del *munus* y que, solo después, pierden su subjetividad, sino, más bien, que los sujetos se constituyen en su darse relacional. A su vez, estos sujetos constituidos en el darse-con-y-a-los-otros desarrollan mecanismos para proteger su subjetividad que no puede ser sino subjetividad habitada por una falta:

No sujetos. O sujetos de su propia ausencia, de la ausencia de propio. De una impropiedad radical que coincide con una absoluta contingencia, o simplemente «coincide»: cae conjuntamente. Sujetos finitos –recortados por un límite que no puede interiorizarse porque constituye precisamente su «afuera»–. La exterioridad a la que se asoman, y que los penetra en su común no-pertenecerse³⁹⁰.

Por tanto, cuando hemos hecho referencia a la inmunidad como el mecanismo que se dirige a la protección de lo propio, tenemos que aclarar que este propio no ha estado nunca terminado, es decir, que lo propio del sujeto es su constitución a través de la deuda. Y, sin embargo, por la violencia que acompaña al *munus*, al don como ley, existe el riesgo de una expropiación total de la que el sujeto tiene que protegerse. Esta forma de protegerse es lo que Esposito llama el paradigma inmunitario.

expuesto y sin un cometido unívoco en su relación con el mundo, es capaz de modificar a través de los usos las relaciones que establece con este. Sin embargo, la condición de apertura estudiada por Esposito toma un recorrido diverso al presentar un riesgo mortal en la exposición a la que somete al hombre la circulación del *munus*. La apertura del hombre, en este segundo autor, no es resultado de su condición ontológica, sino de la circulación del *munus* que vincula a los hombres y los hace salir de la reclusión de la subjetividad. En cierto sentido, podría decirse que para Esposito la apertura es co-original al hombre solo en tanto que este se produce en sede comunitaria y, por tanto, siempre está sometido al flujo del *munus*.

³⁹⁰ Esposito, R., *Communitas*, *op. cit.*, p. XIV [ed. cast.: 31].

2. Immunitas

Como acabamos de ver en el capítulo precedente, Esposito vincula, por la raíz etimológica de *munus*, la *communitas* con un mecanismo que permite interrumpir el flujo del don y la violencia: la *immunitas*³⁹¹. En un primer momento, el paradigma de la inmunización permite explicar la interrupción del *munus* en la urdimbre teórica de Esposito. La *immunitas* actúa como mecanismo que consigue liberar a un miembro de una obligación que el resto de la comunidad tiene que realizar. De esta forma, *immune* es aquel que está «exento, libre» de contribuciones, derivado de la palabra *munus*, *-eris*, formado con el prefijo negativo: «Inmune es, precisamente, quien es separado del propio *munus*, quien está exonerado de responder al obbligo al que el *munus* se refiere»³⁹². Por tanto, si el *munus* era aquel don que nos ponía en relación con los otros a través del deber que no podíamos eludir, su negación, la *immunitas*, es aquel mecanismo que permite interrumpir esa obligación.

Como recuerda Benveniste, «si *munus* es un don que obliga a un cambio, *immunis* es aquel que no cumple con esa obligación de restituir»³⁹³. De esta forma, si *communis*

³⁹¹ «IMMUNUS, Ie, agg. 1. Exente, inmune, libre (de servicios públicos, prestaciones, impuestos, tributos y similares). De personas; *nos piratas immunes, socios vectigales habemus*, nosotros dejamos a los piratas inmunes de cualquier tributo y mantenemos bajo tributo a los aliados, CIC. *Off.* 3, 49; *sine foedere immunes civitates*, ciudades que, sin ser federadas, son exentas de tributos, CIC. *Verr.* 4, 13; *civitatem alicuius immunem esse iubere* (eximir del tributo), CAES.; de cosas: *agri immunes*, campos exentos del gravamen fiscal, CIC.; col gen.: *immunes portoriorum*, exentos de peaje, LIC.; *ceterorum immunes nisi propulsandi hostis*, exentos de cualquier obligación excepto de repeler los ataques del enemigo, TAC. *Ann.* 1, 36; con abl.: *una centuria facta est immunis militia* (fue exonerada del servicio militar), LIV. 1, 43, 8; con ab y abl.: *ab omni onere immunis*, exento de todo tribut, SUET.; poet., dicho del fuego: *immunis fucus*, el fuego improductivo, ocioso, VERG.; 2. fig. que elude sus obligaciones, que no realiza su parte, que no da nada: *non ego te meis immunem meditor tingere poculis*, yo no tengo alguna intención de rociarte con mi vino (es decir, sin que tú contribuyas), HOR. *Carm.* 4, 12, 23; *immunis manus*, mano sin dones, HOR. *Carm.* 3, 23, 17 (según otros *immunis* = i. *sceleris*); *vicis immunis*, ciudadano poco generoso, PL.; que elude los deberes de la benevolencia, egoísta: *non immunis virtus*, virtud no egoísta, CIC. *Lael.* 50; *immoene* (= immune) *est facinus*, es una cosa desagradable, PL.; 3 in gen., libre de, exente de, col gen., con abl., con ab y abl., assol.: *immunes operum famulae*, siervas libres de las fatigas cotidianas, OB. *Met.* 4, 5; *urbs immunis belli*, ciudad inmune da los sufrimientos de guerra, VERG.; *immunes esse mali*, exentos de un mal (= de un castigo), OV. *Met.* 8, 690; *dentes immunes a dolore*, dientes que no sienten dolor, PLIN.; assol., libre: *terra immunis*, tierra libre o virgen, OV.; indemne, LUC. e a.; 4. En sentido moral, inmune de, no manchado, puro: *immunes caedis habere manus*, tener las manos manchadas de sangre, OB. *Her.* 14, 8; *animus immunis tristia*, ánimo libre de tristeza, SEN.», en Castiglioni, L. y Mariotti, S., *Vocabulario della lingua latina*, op. cit. [Traducción mía].

³⁹² Adalgiso Amendola, «Il diritto del vivente. Materiale per una biogiuridica», en Laura Bazzicalupo, ed., *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito* (Sesto San Giovanni: Mimesis, 2008), p. 190 [Traducción mía].

³⁹³ Benveniste, É., *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, op. cit., p. 63.

significa «que tiene en común *munia*», la dispensación de esta obligación es el ejercicio que desempeña la *immunitas*.

Aquí se pone en primer plano su carácter antisocial, y más precisamente anticomunitario: la *Immunitas* no es solo la dispensa de una obligación o la exención de un tributo, sino algo que interrumpe el circuito social de la donación recíproca al que remite, en cambio, el significado más originario y comprometido de la *communitas*. Si los miembros de la comunidad están vinculados por el deber de restituir el *munus* que los define en tanto tales, es inmune quien, desligándose, se pone fuera de aquella³⁹⁴.

Dispensar, entonces, se convierte en la categoría que libera de una obligación gravosa que representa la circulación del *munus*. En este horizonte es preciso situar la capacidad de exoneración que caracteriza a la *immunitas* como la interrupción del *onus* al que se reconduce la semántica del *munus* y que, además, implica una fuerte desubjetivación del sujeto a través de su exposición a los otros. Escribe Esposito: «En última instancia, la inmunidad es el límite interno que corta la comunidad replegándola sobre sí en una forma que resulta a la vez constitutiva y destitutiva: que la constituye —o reconstituye— precisamente al destituirla»³⁹⁵. Nos ayuda a entender esta lectura el subtítulo que le da Esposito a su obra *Immunitas*: «protección y negación de la comunidad». Solo porque niega la comunidad, porque interrumpe la circulación del *munus*, esta pueda darse y evitar la desubjetivación que implica la muerte de la comunidad. De esta forma, la *immunitas* niega el carácter que le es propio a la comunidad y, así, la protege y la mantiene con vida.

Sin embargo, es importante recordar que la suspensión del *munus* es aplicada a algunos individuos y, en este sentido, es también reconocida por la no exención de los otros. Así, «el verdadero antónimo de *immunitas* no es el *munus* ausente, sino la *communitas* de aquellos que, por el contrario, se hacen sus portadores»³⁹⁶. La inmunidad, en este sentido, siempre se refiere a lo propio: se dirige a un sujeto o a un colectivo, pero no a la totalidad. Si la comunidad no podía ser explicada a partir de la gramática de lo

³⁹⁴ Roberto Esposito, *Immunitas: protezione e negazione della vita* (Torino: Einaudi, 2002), p. 9 [ed. cast.: 16].

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 12 [ed. cast.: 19].

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 8 [ed. cast.: 15].

propio, puesto que ella en tanto que relación no puede subjetivarse, la inmunidad se presenta como la interrupción de ese don que envía a la protección de lo propio.

Como se puede comprobar si nos referimos a la acepción médica de la inmunidad, esta se entiende como la protección del organismo respecto al peligro de verse contagiado por una enfermedad. Sin embargo, lo que interesa a la argumentación de Esposito no es, o no solo, el carácter protector sino, sobre todo, neutralizador de la inmunidad. Como veremos a continuación, es esta voluntad por anular el conflicto la que permitirá hablar en su marco teórico del inicio del paradigma inmunitario.

Conservatio vitae

Una de las diferencias principales respecto a Agamben la encontramos en la propuesta del paradigma inmunitario al que Esposito concede un lugar fundacional en la modernidad. Si bien ambos autores suelen ser inscritos en las investigaciones arqueológicas, Esposito identifica en la modernidad el inicio de un nuevo paradigma y, por tanto, un momento fundacional. Si para Agamben lo que caracteriza la modernidad no es la inclusión de la *zoé* en la *pólis*, recordemos, de por sí antiquísima, ni tampoco el hecho de que la vida se convierta en el objeto de la política sino el umbral de indistinción entre *bíos* y *zoé*; en la lectura de Esposito sí encontramos en la modernidad, sustancialmente con Hobbes, la fundación de un nuevo paradigma –el paradigma inmunitario– a partir de la *conservatio vitae*. La producción de nuda vida como fundamento oculto es lo que permite a Agamben plantear una misma lógica, basada en la exclusión desde Aristóteles, que no consigue encontrar cambios de paradigma significativos en la historia como para sugerir una nueva fundación. En pocas palabras, su arqueología sitúa ya en Aristóteles la producción de nuda vida como momento originario de la política occidental y, consecuentemente, los diversos cambios analizados por la filosofía política son siempre reconducibles a lo que hemos llamado la máquina antropológica aristotélica y a la figura del bando como producción de nuda vida.

Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana. Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos,

el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que se puede encontrar en los ámbitos más diversos) el más inmemorial de los *arcana imperii*³⁹⁷.

Bajo esta óptica, la biopolítica no es el régimen de la modernidad, sino una práctica ya realizada en la Grecia clásica que, al hacer en la época moderna más explícito el vínculo entre poder y vida, permite constatar la producción de nuda vida como *arcana imperii*. Sin embargo, esta no es la única interpretación posible sobre el origen del régimen biopolítico.

En las investigaciones de Esposito, la noción de inmunidad aparece como clave interpretativa para acercarse al acontecimiento fundacional de la modernidad: la *conservatio vitae*. Como veremos, esto no quiere decir que el dispositivo inmunitario no funcionara desde mucho antes, sino que solo a partir de la modernidad este se realiza como paradigma. La particularidad que Esposito encuentra en la propuesta hobbesiana reside en que, el mismo gesto que protege la vida, es decir, el sacrificio según el cual los hombres se convierten en súbditos del soberano a través de la entrega de sus derechos es, a la vez, el que les desubjetiviza.

Es verdad; en sus múltiples expresiones, en todo momento la política se refirió a la vida, así como esta constituyó desde siempre la materia de aquella. Sin embargo, solo la culminación inmunitaria en su doble valencia protectora y negativa, explica cómo pudo ser que, especialmente en la primera mitad del siglo XX, una política de la vida haya terminado resolviéndose en práctica de muerte³⁹⁸.

La deriva tanatopolítica del siglo XX, a diferencia de lo que ocurre en el análisis agambeniano, encuentra su origen en el dispositivo inmunitario a partir de la formulación de *Leviatán*. La supresión del conflicto, o lo que es lo mismo, la instauración del orden como respuesta a la demanda de la *conservatio vitae*, se realiza a través de la sujeción del individuo a ese orden, es decir, a través de la propia desubjetivación. Solo en este sentido puede entenderse la doble función del paradigma inmunitario como protector y negador

³⁹⁷ Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 9 [ed. cast.:16]

³⁹⁸ Esposito, R., *Dieci pensieri sulla politica*, op. cit., p. 18 [ed. cast.: 28].

de la vida: conserva la vida en la medida en que la niega. La conservación de la vida ocupa un espacio central en la obra de Hobbes que, según Esposito, lleva a la filosofía a modificar su horizonte, dando este cambio de sentido lugar a la modernidad:

Que la política siempre se haya preocupado, de algún modo, por defender la vida no excluye que solo a partir de determinado momento, precisamente en coincidencia con el origen de la modernidad, esa necesidad de autoaseguramiento haya sido reconocida ya no simplemente como algo dado, sino como un problema y, además, como una opción estratégica. (...) Incluso cabría afirmar que no fue la modernidad la que planteó la cuestión de la autoconservación de la vida, sino esta a poner en marcha, esto es, inventar la modernidad como aparato histórico-categorial capaz de resolver esta cuestión³⁹⁹.

El descubrimiento de una íntima conexión entre violencia y comunidad en Hobbes lleva a Esposito a interpretar el paradigma inmunitario moderno en términos de artificialidad⁴⁰⁰ que autorizan una lectura divergente de los procesos clásicos de conservación de la vida. En este sentido, el orden que instituye el Estado se produce como contraposición al desorden o caos natural. Si lo que caracteriza a los hombres antes de la instauración del Estado Leviatán es el miedo a ser asesinados, solo la demanda sobre la conservación de la vida [*conservatio vitae*] es lo que permite su instauración. Leemos en el capítulo XIII de *Leviatán*:

No hay para el hombre más forma razonable de guardarse de esta inseguridad [*diffidence*] mutua que la anticipación; esto es, dominar, por fuerza o astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro [*to endanger him*]. Y no es esto más que lo que su propia conservación [*his own conservation*] requiere, y lo generalmente admitido⁴⁰¹.

³⁹⁹ Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica e filosofía* (Torino: Einaudi, 2004), p. 52 [ed. cast. modificada: 88].

⁴⁰⁰ El recurso a la noción de artificialidad en la obra de Hobbes se encuentra recurrentemente cuando se hace referencia a la función del Estado-Leviatán. «En todas esas formas de gobierno, siendo mortal la materia y pereciendo no solo marcas sino asambleas, es necesario para la conservación de la paz de los hombres que tal como se tomó el orden por un hombre artificial [*Artificiall Man*] se tome allí también el orden como una eternidad artificial de vida [*Artificiall Eternity of life*], sin la cual los hombres que son gobernados por una asamblea habrían de retornar al estado de guerra en cada edad; y los que están gobernados por un hombre, tan pronto como su gobernante muera. Esta eternidad artificial [*Artificiall Eternity*] es lo que los hombres llaman el *derecho de sucesión*». Thomas Hobbes, *Leviatán*, trad. Antonio Escobedo (Madrid: Editora Nacional, 1979), p. 286 [Los corchetes son míos, extraídos de la edición inglesa de Pogsan Smith, p. 149].

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 223 [ed. ingl.: 95].

Necesitamos subrayar que lo que interesa a Esposito de Hobbes no es simplemente la centralidad de la *conservatio vitae* para la constitución del Estado Leviatán sino el giro que realiza al supeditar la conservación de la vida a un poder externo. La vida puede realizarse solo a cambio de su sometimiento al poder del soberano. El proceso de reificación de la vida se produce, paradójicamente, por la protección que esta demanda recibir ante la posibilidad de ser asesinada. Así, el artefacto inmunitario moderno, que precisa someter la vida al poder externo del soberano, protege y niega la vida en el mismo gesto.

Discusión en el pensamiento italiano

Con la categoría de *immunitas* Esposito intenta establecer una relación entre vida y política que escape a algunos problemas que identifica en la filosofía foucaultiana⁴⁰². La tensión entre los dos términos de la palabra biopolítica ha sido resuelta, generalmente, sobreponiendo uno de ellos sobre el otro. Como veíamos en el capítulo anterior, Agamben, acusado no pocas veces de arrojar una visión pesimista sobre la biopolítica⁴⁰³,

⁴⁰² Las dos nociones que componen el término biopolítica, *bíos* y *política*, han sido inscritas en una oscilación que ha hecho difícilmente articulable una relación entre ambas. En cierto sentido, parece que la biopolítica esté atravesada desde el inicio por un abismo que hace imposible la reconciliación entre los dos términos que la componen. Esta separación o cesura entre los dos términos, sin embargo, es superable solo si se concede la sobreposición de uno de ellos, es decir, como si ambos términos se encontrasen inscritos en una lucha en la que necesariamente uno de ellos tiene que vencer. «De aquí el efecto de laceración del que el concepto de biopolítica parece no poder liberarse: o la vida es apresada de una política que tiende a encarcelar la potencia; o, por el contrario, es la política la que se incorpora y disuelve en cuanto tal en el ritmo producto de una vida destinada a ocupar toda la escena», en Laura Bazzicalupo y Roberto Esposito, eds., *Politica della vita: sovranità, biopotere, diritti* (Roma: Laterza, 2003), p. 123 [Traducción mía].

⁴⁰³ No puedo dejar de agradecer a mi compañera Lucía Montes haberme presentado las reflexiones de Georges Didi-Huberman en *Supervivencia de las luciérnagas*, donde el filósofo francés responde a las tesis pesimistas de Agamben vertidas en *Infancia e historia*, donde este escribe: «En la actualidad, cualquier discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable. Pues, así como fue privado de su biografía, al hombre contemporáneo se le ha expropiado de su experiencia: más bien la incapacidad de tener y transmitir experiencias quizás sea uno de los pocos datos ciertos de que dispone sobre sí mismo. (...) Esa incapacidad para traducirse en experiencia es lo que vuelve hoy insoportable – como nunca antes– la existencia cotidiana, y no una supuesta mala calidad o insignificancia de la vida contemporánea respecto a la del pasado», en Giorgio Agamben, *Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia*, trad. Silvio Mattoni (Buenos Aires; España: Adriana Hidalgo, 2010), pp. 7-9. A este presupuesto, Didi-Huberman responde evidenciando la matriz filosófica adoptada por Agamben que reconduce a Pasolini. Sobre si todavía pueden seguir alumbrando las luciérnagas de las que

ha privilegiado la captura de la vida en el dispositivo político de la excepción y, en este sentido, ha señalado la supremacía de este último sobre la vida. De esta forma, ha radicalizado el vector negativo, dejando muy poco margen para pensar una vida que pueda escapar al poder político. Esta lectura, como ya sabemos, le ha llevado a acentuar la deriva tanatopolítica de la biopolítica y a situar el campo de concentración como paradigma de la política contemporánea.

Esposito reprocha a la interpretación agambeniana su carácter deshistorizante, puesto que al situar el origen en Aristóteles y solo conceder pequeñas variaciones en la historia, no consigue explicar las especificidades que Esposito identifica en la modernidad con el inicio del paradigma inmunitario. Por otro lado, en el panorama biopolítico italiano, Toni Negri ha apuntado hacia la potencia de la vida como fuente inagotable que no puede ser atrapada por la política. Al acentuar el elemento productivo, Negri privilegia la capacidad de resistencia de la vida frente al poder de la política, representado a través de la figura del Imperio⁴⁰⁴. En esta lectura, es el poder político el que, a través de su ejercicio, genera la multitud que podrá modificarlo. Ante la exaltación de la potencia de la vida realizada por Negri, Esposito se mantiene cauto y critica el uso de la categoría económica de producción en la noción de vida.

El núcleo del problema reside en la forma de acercarse y leer los términos que componen la biopolítica y la relación que esta establece con la soberanía. Si el régimen soberano se define a través de la capacidad de dar muerte y la biopolítica como sistema que potencia la vida⁴⁰⁵, la pregunta de la que parte Esposito es sobre el extraño volteamiento por el cual el cumplimiento del régimen biopolítico incrementa su capacidad de producir muerte. Para responder a este interrogante, Esposito se aproxima a los dos vectores que forman el concepto de biopolítica intentando reunir en un mismo

Walter Benjamin escribió, cf. Georges Didi-Huberman, *Supervivencia de las luciérnagas*, trad. Juan Calatrava (Madrid: Abada Editores, 2012).

⁴⁰⁴ Cf. Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire* (Cambridge.: Harvard Univ. Press, 2003). Sobre la aproximación afirmativa a la noción de biopolítica de Negri y la discusión con Esposito, resulta de gran interés la discusión entre ambos publicada en Enrica Lisciani-Petrini y Giuseppina Strummiello, eds., *Effetto Italian thought*, (Macerata: Quodlibet, 2017), pp. 23-40.

⁴⁰⁵ Cf. Michel Foucault, *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014), pp. 218 y ss.

Como ha subrayado Esposito: «El umbral de pasaje del paradigma de soberanía al de biopolítica debe ser ubicado en el punto en que ya no es el poder el centro de imputación, y también de exclusión, de la vida, sino la vida –su protección reproductiva– el criterio último de legitimación de poder», en Esposito. R., *Immunitas*, op. cit., p. 19 [ed. cast.: 27]. Eso permite entender, como veremos en las próximas páginas, el proceso de medicalización de los dos últimos siglos y el incremento de los aparatos de seguridad que han surgido en los últimos años en nuestras sociedades contemporáneas.

paradigma los dos polos, manteniéndolos en una tensión que no se resuelva en la sobreposición de uno de ellos. El gesto que realiza, entonces, es el de conservar el conflicto de dos elementos que se encuentran aparentemente en contraste y que han sido polarizados por la tradición filosófica después de Foucault mediante la exaltación de uno de ellos. Su investigación encontrará en la noción de *immunitas* la posibilidad de no privilegiar ninguno de los polos –poder y vida–, manteniéndolos en una tensión nunca resoluble. Si la comunidad es aquello que nos expone al contagio y a la pérdida de subjetividad, que nos altera al expropiarnos de lo que nos es más propio, el reverso de la comunidad es el paradigma inmunitario que acontece a través de lo Político y sus dispositivos.

Además, *immunitas* recoge en su significado los dos polos de la biopolítica. Antes de aplicarse en el contexto de la enfermedad, inmunidad aparece en el ámbito legal para señalar la exención ante un servicio o tributo⁴⁰⁶. «*Inmunidad* acabó significando tanto *estar libre de la enfermedad* como *estar libre del servicio* a finales del siglo XIX»⁴⁰⁷. Así, es importante subrayar que *immunitas* es una categoría política que, solo a finales del siglo XIX adquiere una significación médica. Este horizonte semántico del término *immunitas* permite a Esposito reunir los dos polos, *bíos* y *nómos* a través de una «línea de tangencia que conecta la esfera de la vida con la del derecho»⁴⁰⁸.

Sin embargo, como venimos subrayando, la inmunidad no es simplemente la relación que reúne vida y poder, porque esto supondría una exterioridad del vector inmunidad respecto a la comunidad. La inmunidad

Desde este punto de vista, contrariamente a lo presupuesto en el concepto de biopolítica –entendido como resultado del encuentro que *en cierto momento* se produce entre ambos componentes–, no existe un poder exterior a la vida, así como la vida nunca se produce fuera de su relación con el poder. De acuerdo con esta

⁴⁰⁶ Como ha señalado Biss, es curiosa la paradoja semántica que ha terminado por permitir la exención de la inmunidad en los países en los que la vacunación no es obligatoria a través de una nueva fórmula de inmunidad, a saber, aquella que se inmuniza contra la inmunización. «Hoy en día eso de poder permitirse a uno mismo el lujo de permanecer voluntariamente vulnerable ante una enfermedad sigue siendo un privilegio legal», en Eula Biss, *Inmunidad*, trad. Lucía Ponce de los Reyes (Madrid: Dioptrías, 2015), p. 159.

⁴⁰⁷ *Idem.*

⁴⁰⁸ Esposito, R., *Bíos*, *op. cit.*, p. 41 [ed. cast.: 73]. En este apartado trataremos solo de soslayo la vinculación del sistema inmunitario con la esfera del derecho para dedicarle los tres últimos apartados de este capítulo.

perspectiva, la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida⁴⁰⁹.

Con la noción de inmunidad, por tanto, Esposito consigue mantenerse en la tensión entre los dos términos que componen la noción de biopolítica. Precisamente la capacidad polisémica de inmunidad le permite no solo situarse en el cruce entre vida y derecho sino, también, en la intersección entre las dos aproximaciones principales a la biopolítica del escenario italiano. Si, por un lado, encontrábamos la propuesta de Agamben que tendía a priorizar el impacto de la política sobre la vida, asumiendo una deriva tanatopolítica de la biopolítica y, en el otro polo, se situaba Negri privilegiando la noción de vida, el paradigma inmunitario va a conseguir situarse en medio de estas dos figuras. Así, la ventaja del paradigma inmunitario reside en que consigue capturar las dos líneas de pensamiento en torno a la biopolítica, el sentido positivo y negativo, de conservación y destrucción, de protección y negación.

Antes que superpuestos —o yuxtapuestos— de una manera exterior que somete a uno al dominio del otro, en el paradigma inmunitario, bíos y nomos, vida y política, resultan los dos constituyentes de una unidad inescindible que solo adquiere sentido sobre la base de su relación. La inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida⁴¹⁰.

La idea de que el paradigma inmunitario a partir de la modernidad se desarrolle como una protección negativa de la vida, le permitirá a Esposito escapar a la paradoja que hemos mencionado al inicio, a saber, la de que precisamente en la época de mayor desarrollo biopolítico que tiene en el centro a la vida, sea, a su vez, el momento de mayor producción de muerte en masa. Esposito se ha presentado en los siguientes términos: «Yo, en cambio, en lugar de radicalizar una de las dos polaridades semánticas del concepto de biopolítica en detrimento de la otra, he intentado desplazar los términos del debate a través de una clave interpretativa diferente, capaz de leerlos juntos y de explicar la relación antinómica»⁴¹¹. Por tanto, no se trata de privilegiar uno de los polos, porque ambos se

⁴⁰⁹ *Ibid.*, pp. 41-42 [ed. cast.: 74].

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 41 [ed. cast.: 73].

⁴¹¹ Roberto Esposito en Matías L. Saidel y Gonzalo Velasco Arias, ed., *Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche* (Milano: Mimesis, 2012), p. 79 [Traducción mía].

encuentran reunidos en un mismo vector explicativo: el *munus*. Así, *Communitas* e *immunitas* son solo dos miradas sobre un mismo objeto –el *munus*– que impiden hablar de exterioridad entre la vida y la inmunidad. La tensión entre los dos polos, a favor del inmunitario a partir de la modernidad, permite a Esposito explicar la deriva tanatopolítica del siglo XX sin recurrir a una suerte de sustancialidad intrínseca de la biopolítica como sucedía en Agamben.

Sin embargo, en este punto, tenemos que preguntarnos en qué consiste exactamente la *immunitas* a la que alude Esposito porque, hasta ahora, también en la definición de Benveniste, se presenta como un dispositivo que dispensa, exonera de una cierta obligación a un individuo. La articulación de la inmunización como aquello que protege la vida a través de su negación permite explicar cómo en un momento de excesiva protección se puede llegar a aniquilar aquello que se quiere salvaguardar. Lo que Esposito define como política inmunitaria es el conjunto de prácticas de exclusión-inclusiva que incorpora en pequeñas dosis tolerables aquello que quiere excluir y que tiene como objetivo delimitar qué es lo propio y lo ajeno de una comunidad. La vieja noción de inmunidad como simple protección o liberación de una carga adquiere así el cariz más preciso del *phármakon*. En cierto sentido, la inmunidad permite ser leída en esta clave de veneno y, a la vez, cura o, mejor; la inmunidad como antídoto necesario de la vida para defenderse de la exposición a la que es sometida por la *communitas*.

Esto significa que la negación no es la forma de sujeción violenta que el poder impone a la vida desde fuera, sino el modo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través del poder. Desde este punto de vista, bien puede aseverarse que la inmunización es una *protección negativa* de la vida. Ella salvaguarda, asegura, preserva al organismo, individual o colectivo, al cual es inherente; pero no lo hace de manera directa, inmediata, frontal, sino por el contrario, sometiéndolo a una condición que a la vez niega, o reduce, su potencia expansiva⁴¹².

Mientras que en Agamben la deriva tanatopolítica tenía una impronta exterior, que capturaba la vida produciendo nuda vida, en Esposito no existe un plano de trascendencia que transforme la vida. De esta forma, el sistema inmunitario –que niega *la* vida a través de su confinamiento– es un mecanismo propio de *la* vida para mantenerse *con* vida. Es

⁴¹² Esposito, R., *Bíos*, op. cit., p. 42 [ed. cast.: 74-75].

importante retener que la inmunidad –individual o colectiva– no es un mecanismo externo a la vida sino un recurso propio que permite, a través de su negación, su existencia. Solo porque el sistema inmunitario de la comunidad interrumpe la circulación del *munus*, negando la vida comunitaria, permite, a su vez, que esta tenga lugar. La protección de la vida se convierte en un dispositivo tanatopolítico o, lo que es lo mismo, el sistema inmunitario protege y aniquila por igual o, más aún, vive porque mata. En este sentido, puede decirse que la vida se conserva solo en tanto que es negada.

El polo inmunitario que conserva y autoasegura la vida o, más aún, la protege frente a las amenazas externas, porta en su interior una valencia estratégica que se arriesga a dirigirse contra su propio cuerpo. Ciertamente, el riesgo al que aludimos es el exceso de inmunización. Así como el *phármakon*, en dosis elevadas, puede causar la muerte del cuerpo, el exceso de inmunización tiene consecuencias dañinas para la vida, individual o colectivo, que protege. En este sentido, la deriva autoinmunitaria de las políticas del siglo XX es siempre procedimiento tanatopolítico, porque el proceso descrito por Derrida y Esposito sobre la autoinmunización solo puede interpretarse en términos de muerte.

La profundidad de la paradoja a la que llega Esposito se formula a través del oxímoron que implica que, precisamente aquello que tiene que proteger, pueda llegar a ser la causa de la muerte. La lógica inmunitaria solo funciona como negación de la comunidad, negando la comunidad antes que afirmándose a sí misma o, lo que es lo mismo, su capacidad obradora se plantea en negativo porque, más que afirmar una acción, se define por detener el flujo contagioso del *munus* que circula en la comunidad. El riesgo de la deriva autoinmunitaria es un riesgo tanatopolítico en tanto que los límites entre aquello que es objeto de protección y aquello que representa el peligro se cofunden y permiten la aniquilación del primero. Sin embargo, es importante subrayar que la vertiente autoinmunitaria –la aplicación del sistema inmunitario contra el cuerpo al que protege una vez que las fronteras entre «yo» y «otro» se han difuminado– no es un destino ontológico de la biopolítica, como parecía sugerir Agamben, sino una de sus posibilidades.

Por este motivo, personalmente no puedo considerar el campo de concentración el paradigma explicativo de toda la política moderna. En mi enfoque la deriva autoinmunitaria y tanatopolítica, a diferencia de aquello que parece sostener Jacques

Derrida y Giorgio Agamben, cada uno a su modo, no es un destino necesario sino una posibilidad latente en las prácticas inmunitarias⁴¹³.

Ciertamente, Esposito hace suyo el riesgo autoinmunitario que se ha completado durante el siglo XX, donde la muerte ha servido para proteger la vida y, paradójicamente, la protección de vida se ha realizado a través de la muerte. No obstante, recuerda, no es un destino necesario, es decir, no es el único camino posible que la biopolítica ciegamente puede recorrer. Al contrario, Esposito abre la puerta a «otra posibilidad latente en las prácticas inmunitarias». Esta lectura positiva impregna sus obras *Immunitas* y *Bíos*, donde explora la posibilidad de mantener la tensión que habita la relación entre *communitas* e *immunitas*, entre *bíos* y *nómos*. Que la política haya llevado a sus últimos términos el paradigma inmunitario, haciéndolo devenir en su aspecto tanatopolítico, es un hecho contingente que no anula su capacidad afirmativa.

Para llevar a cabo esta empresa, Esposito se propone «invertir desde el interior»⁴¹⁴ el significado inmunitario-tanatopolítico de las categorías que han guiado el siglo XX para imprimirlas en «una orientación abierta al sentido más originario e intenso de la *communitas*»⁴¹⁵.

Solo de este modo –en el punto de cruce y de tensión entre las reflexiones contemporáneas que más se han adentrado en este camino– será posible trazar los primeros lineamientos de una biopolítica finalmente afirmativa: ya no sobre la vida, sino de la vida. Esto es, una que no superponga a la vida las categorías ya constituidas, y, a estas alturas, destituidas, de la política moderna, sino que inscriba en la política misma el poder innovador de una vida repensada sin descuidar su complejidad y articulación. Desde este punto de vista, la expresión «forma de vida» –precisamente aquello que la biopolítica nazi excluía mediante la absoluta sustracción de la vida a toda calificación– debe entenderse más en el sentido de una vitalización de la política que en el de una politización de la vida, aunque al final ambos movimientos tiendan a superponerse en un único plexo semántico⁴¹⁶.

⁴¹³ Esposito, R., *Dall'impolitico all'impersonale*, op. cit., p. 173 [Traducción mía].

⁴¹⁴ Esposito, R., *Bíos*, op. cit., p. 171 [ed. cast.: 252].

⁴¹⁵ *Idem*.

⁴¹⁶ *Ibid*, pp. 171-172 [ed. cast.: 252-253].

La formulación positiva de la biopolítica en Esposito parte entonces de esta articulación que mencionamos al principio entre vida y política y que, en lugar de aparecer como conceptos separados, ajenos, que pueden sobreponerse, son incluidos en un único vector a partir del paradigma inmunitario. Sin embargo, para escapar a la interpretación del sistema inmunitario en su deriva autoinmunitaria –tanatopolítica–, Esposito revisa una interpretación del sistema inmunitario que no se agota en su lectura protectora frente a lo ajeno, sino que, además, pone en duda la capacidad delimitadora que hasta ahora se le ha adjudicado al sistema inmunitario⁴¹⁷. Importa volver a Esposito en este punto: la posibilidad que ofrece su investigación respecto a una nueva lectura del sistema inmunitario que, siguiendo los estudios de Lina Meruane, diremos que ha sido el objeto científico del siglo XX⁴¹⁸.

Una inmunidad afirmativa

Son muchos los errores a los que puede llevarnos una lectura equivocada del sistema inmunitario. Desde luego, ha sido una cierta interpretación de los mecanismos inmunitarios la que ha orientado su traducción política como tanatopolítica en el siglo XX

⁴¹⁷ Si nos dirigimos a la sesión dictada por Derrida el 10 de enero de 1996, a propósito de qué es la hospitalidad, este ofrece una explicación que se mantiene en términos muy similares a los que hemos descrito para el sistema inmunitario en su lectura protectora y, lo más importante, delimitadora del espacio entre dentro y fuera. Lo formula en los siguientes términos: «Hoy una reflexión sobre la hospitalidad supone, entre otras cosas, la posibilidad de una delimitación rigurosa de los umbrales o de las fronteras: entre lo familiar y lo no familiar, entre lo extranjero y lo no extranjero, el ciudadano y el no ciudadano, pero sobre todo entre lo privado y lo público, el derecho privado y el derecho público», en Derrida, J., *La hospitalidad*, op. cit., p. 51. Sin embargo, es importante subrayar que tras el 11-S, en el libro de entrevistas editado por Giovanni Borradori, Derrida atiende al cariz autoinmunitario –tanatopolítico– que están asumiendo los diferentes Estados y ofrece una interpretación muy alejada de la hospitalidad del año 1996: «La tolerancia es el inverso de la hospitalidad. En todo caso, es su límite. Si yo creo que soy hospitalario porque soy tolerante, es que deseo limitar mi acogida, mantener el poder y el control de los límites de mi casa (*chez moi*), de mi soberanía, de mi yo puedo (mi territorio, mi casa, mi lengua, mi cultura, mi religión, etc.) en Giovanna Borradori, *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida* trad. Juan José Botero y Luis Eduardo Hoyos (Madrid: Taurus, 2003), p. 185.

⁴¹⁸ Cf. Lina Meruane, *Viajes virales: la crisis del contagio global en la escritura del sida* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2012). La autora se propone investigar la producción literaria en torno al sida desde una perspectiva que amplía aquella iniciada por Susan Sontag: no es simplemente el recurso a metáforas bélicas para apelar a la retórica del contagio sino, también, la referencia a una imagen fluida de transmisión vírica que, según la investigación de Meruane, permite entrever las referencias a la noción de flujo que remite a connotaciones económicas y colonialistas. La línea argumentativa de Sontag, que sitúa la enfermedad en el espacio global, reivindica la importancia del contagio en tanto que traspasa fronteras y adquiere una impronta globalizada.

o, más aún, una interpretación militar y política del sistema inmunitario biológico la que ha terminado modificando la literatura médica. El sistema inmunitario se ha convertido en objeto de una gran variedad de representaciones culturales que han ayudado a convertirlo en constructo mítico de nuestras comunidades. El empleo de este nuevo objeto mítico —el sistema inmunitario— no ha escapado a cristalizarse en los discursos políticos que, pretendiendo mantener un cuerpo puro de la patria, se han servido de este recurso para implementar un complejo sistema de seguridad⁴¹⁹. A este respecto, una de las primeras personas en prestar atención al sistema inmunológico en su vínculo con la política ha sido Donna Haraway, quien ha señalado que:

Como el objeto del siglo XX, el sistema inmunitario es un mapa diseñado para servir de guía en el reconocimiento y en la confusión del yo y del otro en la dialéctica de la biopolítica occidental, es decir, es un plan de acción para construir y mantener las fronteras de lo que se entiende por «el yo» y por «el otro» en el importante terreno de lo normal y de lo patológico. (...) El sistema inmunitario es tanto un objeto icónico mítico en la cultura de la alta tecnología como un sujeto de investigación y de práctica médica de primera importancia. Mito, laboratorio y clínica están íntimamente entrelazados⁴²⁰.

Tal y como ha demostrado Emily Martin en su libro *Flexible bodies: tracking immunity in American Culture from the days of Polio to the Age of AIDS*, publicado en 1994, una amplia mayoría de la representación del sistema inmunitario desde los años sesenta hasta los ochenta converge en la constante referencia al uso de una retórica militar. La traslación de vocabulario político-militar al campo de la medicina impregna la producción literaria sobre el sistema inmunitario en la segunda mitad del siglo XX. Expone Martin: «El retrato del cuerpo que se comunicó más a menudo y con más fuerza en los medios de comunicación lo muestra como un Estado-nación defendido, organizado en torno a una jerarquía de género, raza y clase»⁴²¹. Pero como mostraremos a

⁴¹⁹ El uso de la metáfora del sistema inmunitario aplicada al cuerpo de la nación será desarrollado en el cuarto apartado de este capítulo.

⁴²⁰ Donna Jeanne Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*, trad. Fernando García Selgas y Jackie Orr (Madrid: Cátedra, 1995), pp. 350-351.

⁴²¹ Emily Martin, *Flexible Bodies Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS* (Boston: Beacon Press, 1994), p. 53 [Traducción mía].

continuación, no solo la representación que se hizo en los medios de comunicación, sino también los propios textos médicos adoptaron la metáfora político-militar⁴²².

Por un lado, los estudios de Sir Frank Macfarlane Burnet a propósito de la capacidad de reconocimiento⁴²³ del sistema inmunitario a partir de los años sesenta sirvieron para apoyar la imagen de un sistema inmunitario que mantenía rígidos límites entre el cuerpo –entendido como *self*– y el mundo externo –*nonself*–. Todavía a finales de los ochenta, encontramos la capacidad de discernir entre lo propio y lo externo como el mayor recurso del sistema inmunitario: «En el corazón del sistema inmunitario está la habilidad de distinguir entre el yo [*self*] y el no-yo [*nonself*]. Prácticamente todas las células del cuerpo llevan moléculas distintivas que lo identifican como uno mismo [*self*]»⁴²⁴. Desde luego, a esta visión del sistema inmunitario como establecedor de límites le sigue, a veces con una fuerza arrolladora y ciega, la consecuencia de que lo exterior es lo que representa una amenaza para el cuerpo o, en otras palabras, es peligroso y hostil. La literatura médica sobre el sistema inmunitario en los años ochenta no da lugar a dudas: los linfocitos T «son unidades especiales de combate en la guerra contra el cáncer»⁴²⁵. La retórica que alude a la guerra se hace más evidente cuando desaparece el nombre de la enfermedad contra la que lucha el sistema inmunitario y se sustituye por extranjeros ilegales: «El cuerpo de

⁴²² No obstante, conviene recordar que la solidaridad entre la semántica médica y política la encontramos ya en Platón, cuando para hablar del gobierno de la ciudad recurre a la comparación con la función del médico: «Elogias a hombres que obsequiaron magníficamente a los atenienses con todo lo que estos deseaban, y así dicen que aquellos hicieron grande a Atenas, pero no se dan cuenta de que, por su culpa, la ciudad está hinchada y emponzoñada. (...) Pero cuando, como se ha dicho, venga la crisis de la enfermedad, culparán a los que entonces sean sus consejeros y elogiarán a Temístocles, a Címon y a Pericles, que son los verdaderos culpables de sus males» (*Grg.*, 518e y ss.). Platón lleva al extremo la comparación entre el gobernante y el médico apelando a la similitud de la naturaleza del trabajo de uno y otro: mantener con salud el cuerpo –individual y social– del que se ocupan. «Piensa, en efecto, de qué modo podría defenderse el médico puesto en tal situación, si se le acusara con estas palabras: “Niños, este hombre os ha causado muchos males a vosotros; a los más pequeños de vosotros los destroza cortando y quemando sus miembros y os hace sufrir enflaqueciéndoos y sofocándoos; os da las bebidas más amargas y os obliga a pasar hambre y sed; no como yo, que os hartaba con toda clase de manjares agradables”. ¿Qué crees que podría decir el médico puesto en ese peligro? O bien, si dijera la verdad: “Yo hacía todo eso, niños, por vuestra salud”, ¿cuánto crees que protestarían tales jueces? ¿No gritarán con todas sus fuerzas? (*Grg.*, 521e y ss.). Platón, *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, trad. J. Calonge Ruiz et al. (Madrid: Gredos, 1992).

⁴²³ Cf. Macfarlane Burnet, *Immunological Surveillance* (Sydney: Pergamon Press, 1970); Macfarlane Burnet, *Auto-Immunity and Auto-Immune Disease A Survey for Physician or Biologist*. (Springer Verlag, 1972).

⁴²⁴ Lydia Woods Schindler, *Understanding the Immune System* (Washington, D.C.: U.S. Department of Health and Human Services, 1988), p. 1 [Traducción mía].

⁴²⁵ Martin, E., *Flexible bodies*, op. cit., p. 54. Para un análisis más vasto sobre la literatura médica en los años ochenta y el empleo de metáforas de guerra, cf. «The Body at War: Media Views of the Immune System», en Martin, E., *Flexible bodies*, op. cit., pp. 49-64. «La biopolítica de los cuerpos posmodernos: constituciones del yo en el discurso del sistema inmunitario», en Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres*, op. cit., pp. 347-397. Susan Sontag, *La enfermedad y sus metáforas*, trad. Mario Muchnik (Barcelona: Santillana, Taurus, 1996), pp. 43-85.

policía del cuerpo humano está programado para distinguir entre residentes de buena fe y extranjeros ilegales [*illegal aliens*], una habilidad fundamental para los poderes de autodefensa del cuerpo»⁴²⁶. En este fragmento de Lennart Nilsson, la metáfora de guerra deja paso a la instalación de un nuevo imaginario: el del estado policial. En cierto sentido, la representación del sistema inmunitario aparece ambivalente entre estos dos recursos donde, sin embargo, el vocabulario además de muy similar, permite mantener el relato de identificación del yo frente a la exterioridad que representa una amenaza⁴²⁷.

No sorprenderá que el discurso médico en torno al sistema inmunitario, fuertemente influenciado por el discurso político, atraviese e impregne de vuelta los relatos políticos. En cierto sentido, podemos decir que los discursos médicos aprenden de los políticos y militares y, a su vez, estos, con una imagen del sistema inmunitario a medida, se retroalimentan de las referencias médicas para legitimar sus propios relatos⁴²⁸.

El uso —y abuso— de la noción del sistema inmunitario establece una relación de equivalencia con el sistema de protección del Estado: los diversos dispositivos de seguridad que podemos recoger bajo la estela de cuerpo de seguridad del Estado —ya sea este representado por la policía o las fuerzas militares—. La aproximación de estos términos permite a su vez pensar que, si nuestro sistema inmunitario actúa en los términos que hemos nombrado, como asesino, identificador y rastreador de extranjeros, siempre en nombre de la autodefensa, ¿no deberían las fuerzas armadas continuar con el ejemplo del sistema modelo biológico más complejo, dado que aquellas son su homólogo para el cuerpo del Estado-nación? De esta forma, los relatos médicos influenciados por la retórica política retroalimentan la literatura política y militar a través de una apelación a que, si se

⁴²⁶ Lennart Nilsson, *The Body Victorious: The Illustrated Story of Our Immune System and Other Defences of the Human Body* (New York: Delacorte Press, 1986), p. 21 [Traducción mía].

⁴²⁷ Nilsson continúa sobre la detención de los «inmigrantes ilegales» que atacan el cuerpo en los siguientes términos: «¿Qué les sucede después a estos inmigrantes ilegales cuando son detenidos? Son “ejecutados” en una “celda de la muerte”, la cavidad digestiva dentro de una celda de alimentación», en *Ibid.*, p. 28.

⁴²⁸ El certero y exhaustivo análisis de discursos políticos y militares que realiza Donna Haraway no permite otra conclusión: la política hace suya la imagen del sistema inmunitario que previamente ha impregnado con alusiones ajenas al propio relato médico. Nos dirigimos a uno de los ejemplos analizados por Haraway en su libro a partir de una intervención del coronel Frederick Timmerman recogido en la *Military Review*: «El mejor ejemplo para describir de qué manera funcionaría este sistema es el modelo biológico más complejo que conocemos, el sistema inmunitario corporal. En el cuerpo existe una compañía enormemente intrincada de guardaespaldas internos. En números absolutos son pocos, solo un 1% de las células del cuerpo, pero son especialistas en reconocimientos, asesinas, especialistas en reconstrucción y comunicadores, y pueden rastrear a los invasores, hacen sonar la alarma, reproducirse con rapidez y lanzarse al ataque para repeler al enemigo», en Haraway, D., *op. cit.*, p. 386.

encuentra en el sistema biológico, es lógico que el Estado como cuerpo artificial replique lo que ya está en la naturaleza.

Sin embargo, tenemos que preguntarnos: ¿de verdad el sistema inmunitario se agota en su representación como protector del cuerpo? Pero mucho más importante que eso, ¿por qué «proteger» se agota en «defender» al yo de lo extraño y exterior? ¿Es esta la única interpretación posible o esta lectura está influenciada, como sugiere Haraway, por una aproximación política?⁴²⁹ Por último, ¿Por qué el peligro viene representado por la exterioridad? Contra esta interpretación Esposito va a contraponer ejemplos de aceptación e inclusión del sistema inmunitario de elementos externos al cuerpo⁴³⁰.

La definición de «tolerancia inmunitaria», tal y como había sido propuesta por Burnet⁴³¹, permitía explicar por qué el sistema inmunitario toleraba antígenos propios y respondía de forma eficaz contra patógenos y células malignas. De esta interpretación se desprendía la propuesta principal que permitía explicar por qué el sistema inmunitario no ataca sus propios antígenos, a saber, que el reconocimiento de lo extraño, de aquello atacable, necesita de un reconocimiento de lo propio por parte del organismo. Sin embargo, como han demostrado diversos estudios de inmunólogos de trasplante⁴³², la tolerancia desarrollada por el sistema inmunitario evidencia que esta puede ser también permisiva con elementos identificados como no-yo⁴³³.

⁴²⁹ Si nos dirigimos al DRAE, encontramos que inmunidad, en términos biológicos y médicos es: «Estado de resistencia, natural o adquirida, que poseen ciertos individuos o especies frente a determinadas acciones patógenas de microorganismos o sustancias extrañas [y, también, la] respuesta específica de un organismo a la acción de los antígenos» [última consulta 18/03/2019].

⁴³⁰ A propósito de una revisión del trabajo de Lennart Nilsson, *The body victorious*, curiosamente traducido al italiano como *Il corpo si difende* (El cuerpo se defiende), Esposito critica el relato mítico que el autor hace del sistema inmunitario, señalando que «lo que se elide drásticamente en esta movilización total es la relación esencial que el cuerpo entabla con su propia vulnerabilidad, hecho que se corresponde en el plano ontológico con el carácter ineluctablemente finito de la existencia humana. Por ello, contra aquello que dan a entender estos juegos de guerra, no solo no existe aparato, o aparejo, que pueda devolvernos, aunque solo fuera potencialmente, una cierta forma de inmortalidad, sino que la mera presunción de semejante eventualidad no hace más que volver a traernos con mayor brusquedad a la realidad de nuestra insuperable condición», en Esposito, R., *Immunitas*, op. cit., p. 191 [ed. cast.: 225-226].

⁴³¹ Sus estudios sobre el reconocimiento del yo y el no-yo así como la propuesta de la tolerancia inmunitaria llevaron a Burnet y a Medawar a recibir el premio Nobel de Medicina en 1960. Cf. Macfarlane Burnet, *The clonal selection theory of acquired immunity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958).

⁴³² Cf. «Complex systems», en Martin, E., op. cit., pp. 115-125;

⁴³³ Por otro lado, si atendemos a los linfocitos que participan en las actividades defensivas del sistema inmunitario, encontramos que solo las células NK [*natural killer*] cumplen la función descrita por la literatura médica de la segunda mitad del siglo XX. En cambio, los linfocitos T y B, encargados de desarrollar la respuesta inmunitaria celular y la humoral, respectivamente, no parecen aniquilar antígenos externos. En el caso de los linfocitos B, estos pueden actuar como células presentadoras de antígenos para los linfocitos T. Cf. Macfarlane Burnet, *Auto-Immunity and Auto-Immune Disease*, op. cit.; Heber Siachoque, Oscar Valero y Antonio Iglesias, *Tolerancia inmunológica, un recorrido en el tiempo: ¿cómo discriminar entre lo propio y lo extraño?* *Revista Reumatol*, 2013, nº 4, pp. 237-249.

Siempre a partir de una clave médica, Esposito se interroga por el par dicotómico natural/artificial en su relación con el cuerpo, donde el cuerpo –natural–, se enfrenta a objetos artificiales que es capaz de integrar.

Pero lo que por largo tiempo no fue más que una sugestiva metáfora, o un soporte auxiliar confinado al ámbito de la invención robótica, ahora se va realizando en la carne del hombre, abierta a procesos de modificación, implantes, explantes hasta ayer absolutamente inimaginables aun por parte de la gran antropología filosófica, ya que no se debe confundir el razonamiento –llevado a su máxima potencia analítica por Gehlen– acerca del bagaje técnico del hombre como compensación de su escasa especialización orgánica, o como liberación respecto del exceso de las pulsiones, con la efectiva sustitución de los órganos mediante injertos tecnológicos⁴³⁴.

En los ejemplos estudiados por Esposito no se trata simplemente de una cierta extensión del cuerpo a través de los objetos artificiales sino de una verdadera integración, llegando en última instancia a la indistinción, del par natural/artificial y, finalmente, propio/impropio⁴³⁵. La integración de un afuera, de una exterioridad que se hace propia, es lo que representa el uso de trasplantes⁴³⁶ e implantes y, en este sentido, su utilización por parte de la medicina mete en serios problemas la interpretación política y militar del

⁴³⁴ Esposito, R., *Immunitas*, op. cit., pp. 176 [ed. cast.: 208-209].

⁴³⁵ Vale la pena recordar que, precisamente, ha sido la medicina del siglo XX la que ha permitido borrar estos límites y que, en cierto sentido, puede decirse que ha modificado el referente de la selección natural orientando la supervivencia a un horizonte de sentido diferente. Como no se ha cansado de indicar Esposito, el uso de trasplantes e implantes en la medicina desdibuja la representación entre propio e impropio y nos obliga a modificar, si no debiera haberlo hecho ya, nuestra lectura ofrecida por la interpretación política del sistema inmunitario como delimitador de fronteras entre el sujeto y lo externo.

⁴³⁶ Solo a finales del siglo XX las palabras *injerto* y *trasplante* se convirtieron en habituales en el campo de la medicina –trasladadas de la biología vegetal–. Podemos identificar tres interrogantes que aparecen con la práctica de los trasplantes: 1. ¿Cómo es posible técnicamente conseguir la unión anatómica de un fragmento de un tejido o de un órgano en su nuevo huésped? 2. ¿Qué hay tras una primera incompatibilidad biológica? 3. ¿Sería posible el desarrollo de procedimientos que bloqueasen el proceso biológico que conduce indefectiblemente a la eliminación del injerto? Por otro lado, la práctica del trasplante introduce otras cuestiones interesantes sobre qué representan los órganos, en última instancia, el cuerpo, para el sujeto que los *posee*. Podríamos decir que: «Desde que comenzaron a ser *sustituidos* órganos y tejidos gravemente deteriorados en unos seres humanos –calificados como *receptores*– por órganos o tejidos equivalentes, pero en buenas condiciones anatómicas y funcionales, extraídos de otros seres humanos –denominados *donantes*–, dichos procedimientos se describen con *metáforas vegetales*. De los potenciales *donantes* de órganos, los *donantes* en estado de *muerte cerebral con su corazón latiendo* artificialmente son la fuente predominante de órganos para trasplantes en la mayoría de los países en lo que la legislación, como expresión de su cultural ante la muerte, lo permite. (...) Al consumo ritualizado de un *órgano*, de un *tejido* o incluso de *células madres* procedentes de *otros*, con el fin de dominar la enfermedad, según este renovado *orden caníbal*, se le añade complementariamente el consumo mercantil del artefacto normalizado, de las *prótesis*», en Cristóbal Pera, *El cuerpo herido. Un diccionario filosófico de la cirugía* (Barcelona: Acanalado, 2003), pp. 352-360.

sistema inmunitario como protector del sujeto frente a amenazas externas. Más que revalidar la lectura política, el sistema inmunitario biológico niega su tesis y, en su hacer, muestra que este «no es un mecanismo agresivo [y que] es la interpretación política y militar de la inmunidad la que lo describe como un sistema cerrado, que se dirige amenazadoramente hacia el propio afuera»⁴³⁷. Además, lo que revelan los ejemplos aducidos por Esposito no es solo que el mal no venga de fuera, sino que es la propia exterioridad –el riñón que se trasplanta, la transfusión de sangre o la pierna biónica que se implanta– la que mejora nuestra calidad de vida e, incluso, en algunos casos, hace la vida simplemente posible.

No nos protege tanto nuestra propia piel como algo que se extiende más allá de ella. Es en este punto donde comienzan a desvanecerse las fronteras entre nuestros cuerpos: entre unos y otros circulan donaciones de sangre y de órganos que dejan un cuerpo y pasan al siguiente, y lo mismo sucede con la inmunidad, que es al mismo tiempo un fondo común y una cuenta privada; aquellos que tomamos prestado de la inmunidad colectiva le debemos nuestra salud a nuestro prójimo⁴³⁸.

En cierto sentido, la revisión de la lectura del sistema inmunitario como dispositivo agresivo permite plantear a Esposito la interpretación de esta a través de una clave de una cierta «tolerancia inmunitaria»⁴³⁹. Así, lo inmune no sería el dispositivo que repele lo diferente sino el que lo integra y, en última instancia, lo requiere. Otro de los casos estudiados por Esposito que permite una nueva interpretación de la tolerancia inmunitaria se refiere al embarazo.

Como lo explican los medios populares, dado que el feto es un injerto de tejido extraño dentro de la madre, ¿por qué no «organiza un ataque contra el feto como lo haría con cualquier otro aloinjerto [un injerto de un miembro genéticamente diferente de la misma especie]?». La falta de un ataque es aún más misteriosa dado que las mujeres embarazadas tienen anticuerpos contra ciertos antígenos expresados por el feto⁴⁴⁰.

⁴³⁷ Cf. Esposito, R., *Dall'impolitico all'impersonale*, op. cit., pp. 117 y ss.

⁴³⁸ Biss, E., op. cit., p. 28.

⁴³⁹ Esposito, R., *Immunitas*, op. cit., p. 21 [ed. cast.: 30].

⁴⁴⁰ Martin, E., op. cit., p. 59 [Traducción mía].

Si como se ha sugerido⁴⁴¹, desde un punto de vista inmunológico, el feto representa para el cuerpo de una mujer algo parecido a un tumor, no puede explicarse con la metáfora de la guerra por qué el cuerpo de la mujer lo tolera. Las preguntas que presenta la gravidez para el sistema inmunitario adquieren, en el análisis de Esposito, un cariz fundamental puesto que autorizan una reflexión sobre el carácter relacional constitutivo del hombre. Desde luego, una interpretación que consentiría la gestación sería la remisión a una suerte de silencio inmunitario, es decir, a una tolerancia fácilmente reconducible a error del sistema inmunitario de la madre que inhibiría la expresión de los antígenos de histocompatibilidad en el citrofoblasto. Sin embargo, como no ha dejado pasar por alto Esposito, este tipo de respuesta es parcial y no parece dar cuenta del proceso, mucho más complicado, de la gravidez. Su interpretación del sistema inmunitario durante el embarazo es que, más que un error, este puede explicarse en términos de exceso de inmunización:

Que toda la operación se desarrolla dentro del esquema de actividad inmunitaria –y no del característico de su carencia– lo prueba la circunstancia de que el sistema de autodefensa de la madre sigue siendo bloqueado, o «engañado», por anticuerpos. Pero el dato aún más significativo es que su producción –necesaria para impedir el reconocimiento de la índole extraña del feto y, por ende, su rechazo– depende de un cierto grado de heterocigosis del padre: en el sentido de que si este resulta demasiado afín a la madre, aquellos no se generan, con el consiguiente desenlace abortivo⁴⁴².

Ya desde el origen como feto, este está atravesado no solo por la alteridad sino por la necesidad de ella. El relato que pretende férreos límites entre el yo y el no-yo, la batalla entre ambos, no puede ofrecer una interpretación de la propia constitución del individuo. Por ello, Esposito desplaza esa aparente no-respuesta, esa tolerancia con elementos externos por parte del sistema inmunitario, a un espacio que permite reevaluar su condición –como producto suyo y no como error–. Entonces, lo que está en juego es la capacidad del sistema inmunitario de reconocer como propios elementos que originariamente le eran ajenos –amén de pensar si esta habilidad puede ser definitoria del propio sistema–.

⁴⁴¹ Cf. John M. Dwyer, *The body at war: The Story of Our Immune System* (New York: Penguin Books, 1990), *passim*.

⁴⁴² Esposito, R., *Immunitas*, *op. cit.*, p. 205 [ed. cast.: 242].

Esto significa que la tolerancia bajo ningún concepto es una no-inmunidad, una suerte de inmunodeficiencia virtuosa; si acaso, se trata de una inmunidad al revés: lo que invierte sus efectos aun dentro del mismo léxico. Pero si es así, si la tolerancia es un producto del propio sistema inmunitario mismo, ello quiere decir que este último, lejos de ser un repertorio unívoco de rechazo de lo otro-de-sí, lo incluye en su interior no solo como su motor, sino también como un efecto suyo⁴⁴³.

De esta forma, Esposito consigue plantear un sistema inmunitario flexible⁴⁴⁴ que permite la inclusión de elementos externos. «Es el último –y primer– interrogante sobre el cual el paradigma inmunitario completo se flexiona hasta tocar un punto de indistinción con su propio opuesto “comunitario”: la fuerza del ataque inmunitario es justamente lo que mantiene con vida aquello que normalmente debería destruir»⁴⁴⁵. Los dos polos del *munus* se articulan en torno a una tensión que los hace impensables por separado, dos vectores implicados en un mismo campo de fuerza que solo son pensables por el quiasmo que forman. Podríamos decir que, así como la comunidad asume una función inmunitaria, que la permite mantenerse con vida, el sistema inmunitario tiene una capacidad inclusiva comunitaria que se aleja de la imagen ofrecida como simple sistema de reconocimiento de lo propio y lo extraño. ¿Quiere decir esto que todo lo externo es una versión del yo, dado que este lo puede asimilar ya sea por un proceso natural o inducido? O, más bien, como indica Esposito, ¿esto tiene un «carácter necesariamente reversible: si toda alteridad es referida al yo, esto también quiere decir que el yo siempre, y constitutivamente, está alterado»?⁴⁴⁶. El tono de indistinción entre ambos términos desdibuja la representación del yo confrontado al no-yo; una vez más, el problema es la representación dicotómica exclusiva sobre la que se asienta la tradición occidental⁴⁴⁷.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 202 [ed. cast.: 238].

⁴⁴⁴ El término «flexible» es empleado por Martin para referirse a los anticuerpos a partir del siguiente ejemplo: «El profesor levantó su mano para ilustrar: los dos extremos en forma del anticuerpo en forma de Y son específicos de las “llaves” en el material extraño que debe coincidir, pero el anticuerpo puede doblarse y ajustarse en la región de la bisagra a medida que se mueve. Por eso es flexible y específico», en Martin, E., *op. cit.*, p. 92 [Traducción mía].

⁴⁴⁵ Esposito, R., *Immunitas*, *op. cit.*, p. 206 [ed. cast.: 243].

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 203 [ed. cast.: 240].

⁴⁴⁷ Según la interpretación de Esposito, el problema de la delimitación de lo otro a través de la definición del yo se encontraría arraigado en el *Menón* de Platón. «La tradición occidental queda atrapada en este pliegue antinómico: lo extraño es pensable solo en los términos de su disolución presupuesta», o bien lo otro es identificado porque no es absolutamente otro, es decir, porque el complejo mayor de histocompatibilidad (CMH) reconoce como propios aquellos elementos que encontró durante el estudio embriogénico o, por el contrario, la identidad es la parte que resta de aquello que se destruye. «De este modo la identidad, lejos de ser el resultado de una exclusión –o de una selección– de las diferencias, deviene

El resultado de esta lectura del sistema inmunitario alejado de la clave dicotómica ofrece, también, una interpretación de la vida como fenómeno ontológico. En estos términos, señala Esposito: «Para la vida, la única manera de aplazar la muerte no es conservarse como tal, quizá en la forma inmunitaria de la protección negativa, sino renacer constante de maneras diversas»⁴⁴⁸. Son las múltiples formaciones que es capaz de tomar la vida las que llevan a Esposito a trasladar esta capacidad adaptativa a la comunidad. Así, su interpretación del sistema inmunitario permite a Esposito formular la comunidad y la biopolítica desde una ontología de la actualidad desarrollada a partir del concepto de vida⁴⁴⁹. La mirada sobre la vida extendida a su constitución comunitaria toma la forma de un verdadero proyecto comunitario que permite articular los sistemas de defensa –inmunitarios– en un sentido divergente de la metáfora de guerra adoptada en la segunda mitad del siglo XX y, así, establecerse en un horizonte comunicativo.

Esto significa que no se puede definir al individuo –o, mejor, al sujeto que se produce individuándose– fuera de la relación política con quienes comparten su experiencia vital. Significa también que lo colectivo, lejos de ser simplemente lo contrario, o la neutralización de la individualidad, es en sí mismo una forma de individuación más elaborada. En este caso, como nunca antes, pluralidad y singularidad se entrelazan en el mismo nudo político que une político y vida: si se piensa siempre al sujeto dentro de la forma del *bíos*, este, a su vez, se inscribe en el horizonte de un *cum* que coincide con el ser del hombre⁴⁵⁰.

La complejidad del sistema inmunitario, lejos de poder reducirse a su capacidad de reconocimiento de lo propio y lo impropio y a la protección de aquel, se fundamenta en la complejidad de la respuesta que puede ofrecer a aquel identificado como extraño o proveniente del exterior. Si como ya hemos mencionado, la experiencia de lo extraño habita la constitución misma del hombre desde su formación como feto –presentándose él como elemento externo que invade el cuerpo gestante–, es la respuesta que este ofrece,

el producto de estas. El equilibrio del sistema inmunitario no es el fruto de la movilización defensiva contra lo otro de sí, sino la línea de conjunción, o el punto de convergencia, entre dos series divergentes». Este planteamiento tiene consecuencias para la interpretación del hombre, que ahora solo puede darse como resultado del contacto con los otros y, como se podrá advertir, también para la propuesta comunitaria a partir de esta interpretación del paradigma inmunitario, que lleva a Esposito a poder presentar una biopolítica afirmativa. Cf. Esposito, R., *Immunitas*, op. cit., pp. 208-209 [ed. cast.: 245-247].

⁴⁴⁸ Esposito, R., *Bíos*, op. cit., p. 199 [ed. cast.: 291].

⁴⁴⁹ Cf. Esposito, R., *Dall'impolitico all'impersonale*, op. cit., pp. 29 y ss.

⁴⁵⁰ Esposito, R., *Bíos*, op. cit., p. 199 [ed. cast.: 291].

y no su capacidad «aniquiladora», la que hace posible la vida. De forma análoga, la comunidad no puede replegarse sobre una supuesta versión identitaria que es amenazada –cada vez más constantemente– por un peligro que proviene del exterior, sino que debe entenderse como el espacio abierto a lo exterior –que se encuentra desde siempre en su constitución– y dialogar con él. Sin embargo, antes de explorar una posible traducción política de esta lectura del sistema inmunitario, nos detendremos a examinar la narrativa que se ha hecho del contagio y su posible desactivación⁴⁵¹.

⁴⁵¹ En el sentido que vimos en el primer capítulo a propósito de Agamben de «hacer inoperoso» un dispositivo. Cf. I. 2. 5 de este trabajo.

3. Metáforas sobre el contagio

La figura de la enfermedad, representada como amenaza de la que hay que proteger al cuerpo y que, generalmente, aparece como proveniente del exterior, la sitúa Esposito en unos ciertos relatos que considera fundacionales del paradigma inmunitario. Es Hobbes el que puede considerarse, bajo esta lectura, el fundador de esta retórica; el uso del cuerpo como metáfora del Estado político es un recurrente en su obra, particularmente en *Leviatán* donde ya en la primera página encontramos varias metáforas organicistas⁴⁵²:

La Naturaleza (Arte [*Art*] con el cual Dios ha hecho y gobierna el mundo) es imitada por el *Arte* del hombre en muchas cosas y, entre otras, en la producción de un animal artificial. Pues viendo que la vida no es sino un movimiento de miembros, cuyo origen se encuentra en alguna parte principal de ellos ¿por qué no podríamos decir que todos los *autómatas* (artefactos movidos por sí mismos mediante muelles y ruedas, como un reloj) tienen una vida artificial? Pues ¿qué es el *corazón* sino un muelle? ¿Y qué son los *nervios* sino otras tantas *cuerdas*? ¿Y qué son las *articulaciones* sino otras tantas ruedas, dando movimiento al cuerpo en su conjunto tal como el artífice proyectó? Pero el *Arte* va aún más lejos, imitando la obra más racional y excelente de la Naturaleza que es el *hombre*. Pues mediante el Arte se crea ese gran Leviatán que se llama una república [*Common-wealth*] o Estado [*State*] (*Civitas* en latín), y que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y fuerza superiores a las del natural, para cuya protección y defensa fue pensado⁴⁵³.

El cuerpo político nace con el objetivo de proteger y defender la multiplicidad de cuerpos biológicos que lo conforman y, en esa constitución que toma bajo la forma de ellos, los excede. El inicio del paradigma inmunitario en Hobbes, sin embargo, no se establece simplemente en base al vocabulario organicista –capturado en una retórica mecanicista– sino a la apelación de la instauración de un orden carente en el estado de naturaleza. La presencia de otro cuerpo en el estado de naturaleza que puede dar muerte

⁴⁵² Para un estudio sobre el uso de las metáforas modernas en la política, cf. José María González García, *Metáforas del poder* (Madrid: Alianza Editorial, 1998), pp. 75-97.

⁴⁵³ Hobbes, T., *Leviatán*, *op. cit.*, p. 115 [Los corchetes con las palabras de la edición inglesa son míos].

a otro cuerpo, representa en el esquema inmunitario la figura del contagio que habita la comunidad y que, llevado a sus últimas consecuencias, termina con la vida.

La alusión a la enfermedad como anticipadora de la muerte –del Estado Leviatán o del cuerpo individual– se convierte en una constante en la obra de Hobbes e inaugura una cierta lógica que permite vincular la enfermedad con lo defectuoso y la salud con la perfección. Indica Hobbes: «Por eso, entre las *enfermedades* de una república contaré en primer lugar las que brotan de una institución imperfecta, semejándose a las dolencias de un cuerpo natural que proceden de una procreación defectuosa»⁴⁵⁴. La enfermedad, entonces, aparece como un error que se produce en cuerpo –social o individual– y que amenaza con su destrucción.

Para aproximarnos a la representación de la enfermedad y a sus consecuencias políticas en su uso como metáfora, primero examinaremos en qué términos se está tratando la enfermedad, esto es, desde qué perspectiva se la define. Podemos diferenciar, siguiendo a Pedro Laín Entralgo⁴⁵⁵, tres criterios para abordar el estudio de la enfermedad y su adquisición como idea médica. El primero, de carácter funcional u operativo, indica los efectos de la enfermedad en el sujeto afectado; el segundo, señala el carácter causal, es decir, establece la etiología de la enfermedad, observa el proceso previo que conduce a ella; el tercer criterio atiende al carácter entitativo de la enfermedad, o lo que es lo mismo, desarrolla una nosología de la enfermedad, investigando lo que esta es en sí misma. En el empleo de la metáfora de la enfermedad en los relatos filosófico-políticos y literarios que analizaremos a continuación, parece, predomina el criterio causal de la enfermedad. Lo que nos interesa poner de relieve es que, a partir de un análisis etiológico –*aitía*, que atiende a la causa– la política, a través de la metáfora de la enfermedad, ha establecido una dicotomía entre enfermedad y salud situando a aquella fuera del cuerpo social como peligro que amenaza la salubridad de las propias instituciones.

Aunque el paradigma inmunitario, como política que pone en el centro la *conservatio vitae*, se circunscribe a la modernidad, podemos encontrar relatos sobre la enfermedad y la salud en los términos que acabamos de mencionar, esto es, de exterior e interior, ya en ciertas lecturas arcaicas. La caracterización de la cultura helénica respecto a la concepción de enfermedad que realiza Laín, anticipa el relato de esta como un mal

⁴⁵⁴ Hobbes, T., *Leviatán*, op. cit., p. 395.

⁴⁵⁵ Cf. Pedro Laín Entralgo, *Enfermedad y pecado* (Barcelona: Ediciones Toray, 1961) pp. 17-18.

exterior que ataca al cuerpo pero que, a partir de la interpretación etiológica, permite responsabilizar al individuo. A este respecto, señala cómo en la cultura helenística: «Se intensifican y esclarecen considerablemente el sentimiento y la noción de culpabilidad. Tiéndese a ver en la transgresión de la “ley moral” la causa o el motivo de todo lo malo y doloroso que acaece en la vida del hombre; y por tanto, de la enfermedad»⁴⁵⁶. Sin embargo, como se desprende de los poemas homéricos, la interpretación de la enfermedad aparece concebida principalmente en cuatro modos distintos: el traumático, el punitivo, el ambiental y el demoníaco⁴⁵⁷. La condición punitiva aparece en los primeros versos de la *Iliada* cuando Apolo lanza sobre los aqueos la peste para castigar el rapto de la hija de Crises por Agamenón (*Il.*, 8) o cuando en la *Odisea* Polifemo le dice a los Cíclopes que nadie lo mata con engaño y no con violencia, donde esta distinción, como ha señalado Laín, permite distinguir entre la enfermedad como violencia externa (*bía*, *bíēphi*) y la enfermedad punitiva enviada por Zeus (*noûsos*) (*Od.*, IX, 406-412). En términos etiológicos, las enfermedades que aparecen en estos dos ejemplos fruto de la actividad de los dioses —en el canto IX de la *Odisea* se asume que será causada por un *daimôn* hostil—. En la interpretación homérica; «La enfermedad es un castigo que la divinidad ha impuesto a un hombre —o a sus más inmediatos prójimos— por haber transgredido la ley moral»⁴⁵⁸.

En la Grecia arcaica que estudia Laín —centrado en las figuras de Homero y Sófocles— la enfermedad interpretada como castigo divino es el germen con el que inicia la lectura de la enfermedad y la salud como características inscritas en la naturaleza del hombre. Las dos condiciones, salud y enfermedad, aparecen interconectadas en la literatura homérica; y si la enfermedad es el resultado de una impureza moral que las flechas de Apolo castigan, su curación para adquirir la salud aparece por un baño lustral prescrito por Agamenón, que «ordenó que los huéspedes purificarse; (*apolymáínesthai*: desprenderse de las impurezas o *lymata*)» (*Il.*, I, 313). En este sentido, la purificación se adquiere a través de un ejercicio somático, una *kátharsis* que Laín reconduce al tratamiento religioso de las enfermedades epidémicas⁴⁵⁹. En conclusión, aunque bajo la

⁴⁵⁶ Laín, P., *Enfermedad y pecado*, op. cit., p. 18.

⁴⁵⁷ Cf. Pedro Laín Entralgo, *La curación por la palabra* (Revista de Occidente, 1988), pp. 16-24.

⁴⁵⁸ Laín, P., *Enfermedad y pecado*, op. cit., p. 26.

⁴⁵⁹ En *Edipo Rey* de Sófocles, la peste que ataca Tebas se convierte en el síntoma que revela que existe algo en la ciudad que provoca la epidemia. Con el propósito de descubrir la causa, Edipo envía a Creonte al oráculo, y la respuesta que trae consigo dice: «El soberano Febo nos ordenó, claramente, arrojar de la región una mancilla [*miasma*] que existe en esta tierra y no mantenerla para que llegue a ser irremediable». Es importante notar el uso en griego de la noción *miasma*, traducida por Assela Alamillo como mancilla, y

lectura de Laín puedan diferenciarse a grandes rasgos dos causas de las enfermedades; la que responde a una violencia exterior y la que es resultado del castigo de los dioses, la que provocan los dioses como castiga por una mancha o falta ética será interpretada en términos naturalistas con la figura de Alcmeón de Crotona y los textos hipocráticos –tal y como se desprende de la pregunta de los Cíclopes a Polifemo–.

En textos de V-IV antes de nuestra era, Laín encuentra la consecuencia lógica del desplazamiento de la mancha ética a su manifestación corporal: la centralidad de los estudios fisiológicos que permiten encontrar la causa de la enfermedad en un desorden de la *physis*. «El “castigo de los dioses” se ha convertido en “desorden de la divina naturaleza”; y el agente físico de la enfermedad, que en Homero y Sófocles tiene todavía muy clara dignificación ética (*lyma*, *miasma*) se trueca, naturalizándose a ultranza, en “materia pecante”»⁴⁶⁰. La *kátharsis* pasa también a asumir un carácter corporal que excede la demarcación espiritual que encontrábamos en los rituales de los poemas homéricos y las tragedias de Sófocles. La figura purificadora o catártica de la ceremonia se traslada a la cura de la enfermedad, que mantiene el momento catártico para recuperar el equilibrio de las fuerzas naturales. Estas categorías de purificación serán trasladadas al estudio del cuerpo, permitiendo establecer una identificación entre incumplimientos morales –lo que más tarde en el cristianismo serán pecados– y la enfermedad. Fundamental será, más tarde, la literatura cristiana sobre la metáfora curativa que, según esta interpretación, permite una lectura entre la figura de Cristo y la condición de médico en tanto que puede curar la enfermedad –el pecado– a través de prescripciones⁴⁶¹.

que permite señalar el aspecto corporal que acompaña al término griego. El Thesaurus Linguae Graecae indica a propósito de miasma: «Mancha, contaminación. Especialmente por asesinato u otro delito, mancha de culpa». Sin embargo, como ha señalado Laín, *miasma* remite también a un carácter corporal: «Mancha, suciedad: el verbo *miainô* significa “teñir”, “manchar de sangre o polvo”; *miasma* es la delatora mancha de sangre sobre la persona que ha cometido un asesinato», en Laín, P., *Enfermedad y pecado*, *op. cit.*, p. 28. Consecuentemente, siguiendo los trabajos de Laín, lo decisivo para nuestra investigación sobre la metáfora de la enfermedad es la orientación naturalista de los textos griegos para interpretar los acontecimientos de la vida humana, en primer lugar, pero, en segundo, la contraposición de aquella con la salud. Por otro lado, estos relatos anticipan, como ha subrayado Laín, una cierta mentalidad sacrificial según la cual solo a través de un sacrificio se puede devolver el orden al cuerpo –es decir, suprimir la enfermedad–.

⁴⁶⁰ Laín, P. *Enfermedad y pecado*, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁶¹ Aunque no vayamos a detenernos en la figura de Cristo y la interpretación que establece una correlación con la figura del médico, pues excede los objetivos y el tiempo de este trabajo, nos limitamos a señalar la traslación de algunos de los términos empleados para Apolo y más tarde para su hijo Asclepio. El uso de *Apollo medicus* será cristianizado por Clemente de Alejandría en la formulación Cristo «médico peónico» (*Paedag.*, I, 2, 6), en Laín, P. *La curación por la palabra*, *op. cit.*, p. 85. Si bien es cierto que en la Biblia Cristo no aparece descrito como médico sino en un sentido puramente metafórico, encontramos varios versículos donde se hace referencia a la tutela que ejerce sobre la enfermedad y la salud: en el Antiguo Testamento se dice de Yahvé, «Soy yo el dueño de la muerte y de la vida. Yo hiero y yo curo. No hay nadie que se libre de mi mano» (Dt 32:39). En el Evangelio se aproxima la figura de Cristo con la del médico a

Después de esta obligatoria interrupción que nos ha permitido acercarnos a un cierto origen de la noción de enfermedad, podemos volver a dirigirnos al particular objeto que ocupa nuestro estudio en este apartado: la enfermedad o, aún mejor, la etiología de la enfermedad que encontramos en ciertos relatos políticos y literarios en torno a la figura del contagio. Para atender a las tres formas de aproximarnos al estudio de la enfermedad –funcional, causal y nosológica–, vamos a examinar algunos relatos literarios que abordan esta noción desde diferentes perspectivas.

En primer lugar, examinaremos una cierta forma de narrar la enfermedad a partir de su análisis etiológico, es decir, atendiendo a las causas que han provocado la enfermedad. Varios de los relatos examinados comparten la preocupación no tanto por qué es o cómo tratar la enfermedad que narran, sino por saber cómo ha llegado a ellos. La retórica del contagio, del peligro que representa el mero contacto con otros individuos posibles portadores de enfermedades –en las palabras de Lina Meruane, los «viajes virales»– atraviesa un amplio espectro de la literatura que emplea el vocabulario médico como metáfora. Quizá el primer uso de lo que hemos nombrado como metáfora del contagio sea el que encontramos en la narración de Tucídides sobre la peste que asoló Atenas en 430 antes de nuestra era:

través de una comparación: «Jesús les contestó: “Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos. No ha venido a llamar a los justos, sino a los pecadores para que se conviertan» (Lc 5:31-32). Esta interpretación fue rápidamente asumida y prueba de ellos es la *Carta a los Efesios* de Ignacio de Antioquia, de datación en torno al 110 d.C., donde la vinculación entre Cristo y la labor del médico se completa: «Porque algunos hombres con perversa astucia tienen el hábito de tomar por todo el Nombre, pero obrando de otro modo y de manera indigna de Dios; a aquellos, debéis evitarlos como a las bestias salvajes. Son perros rabiosos, que muerden a escondidas. Debéis estar en guarda, pues sus mordeduras esconden una enfermedad difícil de curar. No hay más que un solo médico, carnal y espiritual, engendrado y no engendrado, Dios venido en carne, en la muerte vida verdadera, Hijo de María e Hijo de Dios, primero pasible y ahora impasible, Jesucristo Nuestro Señor» (*A los Efesios*, VII:1-2). También San Agustín en sus *Confesiones* reproduce la vinculación entre la figura de Cristo y la del médico y señala: «¡Ay de mí! He aquí mis heridas, no las escondo. Eres médico: estoy enfermo. Eres misericorde: soy desdichado» (*Conf.* X:28,39) en Agustín, *Confesiones*, trad. Alfredo Encuentra Ortega (Madrid: Gredos, 2010), p. 508. Que esta representación perdura hasta nuestros días da constancia el *Ángelus* del 12 de febrero de 2006 de Benedicto XVI, quien se refiere a Cristo en los siguientes términos: «Cristo es el verdadero "médico" de la humanidad, a quien el Padre celestial envió al mundo para curar al hombre, marcado en el cuerpo y en el espíritu por el pecado y por sus consecuencias. Precisamente en estos domingos, el evangelio de san Marcos nos presenta a Jesús que, al inicio de su ministerio público, se dedica completamente a la predicación y a la curación de los enfermos en las aldeas de Galilea. Los innumerables signos prodigiosos que realiza en los enfermos confirman la "buena nueva" del reino de Dios», en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/angelus/2006/documents/hf_ben-xvi_ang_20060212.html [Último acceso 5/04/2019]. Para un estudio pormenorizado de la lectura médica del cristianismo, recomendamos dirigir la atención a Laín, P., «La enfermedad como experiencia», en Aranguren, Azorín, Laín, Marías, Menéndez Pidal. *Experiencia de la vida* (Madrid: Alianza, 1966), pp. 51-107; Laín, P., *El cristianismo primitivo y la medicina* (http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-cristianismo-primitivo-y-la-medicina/html/1a02bbaa-c0ed-11e1-b1fb-00163ebf5e63_2.html).

Porque si, por miedo, no querían visitarse los unos a los otros, morían abandonados, y muchas casas quedaban vacías por falta de alguien dispuesto a prestar cuidados; pero si se visitaban, perecían, sobre todos quienes de algún modo hacían gala de generosidad, pues, movidos por su sentido del honor no tenían ningún cuidado de sí mismos entrando en casa de sus amigos cuando, al final, a los mimos familiares, vencidos por la magnitud del mal, ya no les quedaba fuerzas ni para llorar a los que se iban (II, 51)⁴⁶².

Ya aparece representada en este fragmento la figura del contagio y el miedo que de ella se revela para los atenienses no afectados. Además, el miedo al contagio desempeñó un papel crucial en la propia Guerra del Peloponeso, pues obligó a los peloponesios a retirarse de las tierras atenienses por miedo a morir contagiados:

Durante todo el tiempo en que los peloponesios estuvieron en territorio ateniense y los atenienses de expedición naval, la epidemia hizo estragos entre los atenienses, tanto en la armada como en la ciudad: y así se dijo que los peloponesios, al ser informados por los desertores de lo que pasaba en la ciudad y percatarse al mismo tiempo de las incineraciones, cogieron miedo a la enfermedad y se apresuraron a salir del territorio (II, 57)⁴⁶³.

En estos fragmentos, el miedo a contagiarse desempeña un papel fundamental que hay que examinar fuera del marco –o por lo menos en los márgenes– que hemos presentado de Laín. En nuestra opinión, el papel del contagio no se agota bajo la aproximación etiológica a la enfermedad, es decir, no es solo la causa o el origen lo que se busca, sino que, además, aquel fundamenta una lógica que rige la forma de actuar frente a la enfermedad. El contagio excede la aproximación etiológica porque establece, ya desde los fragmentos de Tucídides, una cierta lógica de protección a través del aislamiento –habrá que examinar el aislamiento de quién, si del sujeto infectado o del sano–. Frente al peligro que representa la posibilidad de ser contagiado por el contacto con los otros, la lógica del contagio aparece vinculada con la práctica inmunitaria que ofrece resguardo y protección.

⁴⁶² Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso: Libros I-VIII*, trad. Juan José Torres Esbarranch (Madrid: Editorial Gredos, 1990), I, pp. 474-475.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 481.

Uno de los primeros relatos sobre la inmunización lo encontramos en las obras construidas en torno a la figura de uno de los protagonistas de la *Ilíada*: Aquiles⁴⁶⁴. Los espacios dejados por los relatos homéricos fueron colmados por diversos autores que engrosaron los discursos sobre los protagonistas. La leyenda de Aquiles fue ampliamente desarrollada por diversos poetas de toda la Antigüedad hasta la época romana⁴⁶⁵. Para lo que a esta investigación interesa, dedicaremos las próximas páginas a algunas narraciones que han añadido complejidad al intento fallido de Tetis de volver inmortal a su hijo.

La inmortalidad conseguida a través del recuerdo de su nombre por el poema homérico quizá permitiera que los poetas posteriores construyeran un mito sobre un posible intento de borrar la mortalidad heredada de Peleo. De esta forma, conviene recordar que en la *Ilíada* no se hace referencia a la supuesta inmortalidad de Aquiles que, sin embargo, aparecerá en los poemas posteriores como parte de su leyenda. Un magnífico ejemplo lo encontramos en Apolonio de Rodas, quien narra de la siguiente forma el intento de Tetis de inmunizar a su vástago:

Una pena terrible hirió a este [Peleo], ya que antes no la había visto venir aún [a Tetis] desde el instante en que abandonara su alcoba y su lecho, irritada por causa del ilustre Aquiles, todavía muy niño. Pues ella siempre en mitad de la noche quemaba por alrededor sus carnes mortales con la llama de un fuego. Y por el día, a su vez, untaba con ambrosía su delicado cuerpo, a fin de que se tornara inmortal y apartar de su piel la odiosa vejez. Pero aquel, saltando de su lecho, observó que su hijo querido se agitaba entre la llama; y lanzó, al verlo, un grito espantoso, el muy insensato. Esta, al oírlo, agarró y echó al suelo al niño que gritaba; y ella misma, semejante en figura a un soplo, como un sueño, se marchó del palacio rápidamente y se precipitó en el mar, irritada; y después ya nunca más volvió en lo sucesivo (*Arg.*, IV, 867 y ss)⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ Pierre Grimal señala cómo la *Ilíada* no narra la conquista de Troya sino la furia de Aquiles. No es casualidad que el primer canto de la *Ilíada* comience con la palabra *mênis* que, como ha señalado Emilio Crespo Güemes, traductor de la obra en Gredos, cumple la función de título. Recordemos, entonces, los primeros versos del poema homérico: «La cólera canta, oh diosa, del Pelida Aquiles, maldita, que causó a los aqueos incontables dolores, precipitó al Hades muchas valientes vidas de héroes y a ellos mismos los hizo presa para los perros y para todas las aves –y así se cumplía el plan de Zeus–, desde que por primera vez se separaron tras haber reñido el Atrida, soberano de hombres, y Aquiles, de la casta de Zeus» *Il.*, I, 1-6. Agradezco infinitamente al profesor Iván de los Ríos Gutiérrez su entusiasmo a la hora de introducirme en los diversos mitos sobre la figura de Aquiles, así como su generosidad para compartir conmigo la bibliografía a la que haré referencia.

⁴⁶⁵ Cf. Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, trad. Vicente Payarols (Barcelona: Paidós Ibérica, 2001), pp. 39-43.

⁴⁶⁶ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, trad. Mariano Valverde Sánchez (Madrid: Gredos, 1996), p. 299.

En esta misma línea, el relato de Apolodoro hace referencia al mismo gesto de intentar inmunizar a Aquiles a través del uso del fuego:

Cuando Tetis dio a luz una criatura de Peleo, queriendo hacerla inmortal a escondidas de Peleo, la metía en el fuego por la noche para destruir la parte mortal que tenía procedente de su padre y de día lo ungía con ambrosía. Pero Peleo acechándola y viendo al niño saltar en el fuego, pidió ayuda a gritos. Tetis viendo que se le impedía realizar su propósito, abandonó al niño que aún no hablaba y se fue con las Nereidas (*Bibl.*, III, 171/6)⁴⁶⁷.

Una narración diferente ofrece el poeta Publio Papinio Estacio en su incompleta *Aquileida*:

Yo misma –¡es horrible! – a menudo llevo a mi hijo bajo el huéco Tártaro y a las fuentes estigias para sumergirlo de nuevo. El vate carpacio me ordena conjurar estos temores con un ritual de sacrificios mágicos y purificar al niño en las recónditas aguas donde la bóveda del cielo acaba su recorrido, donde los confines últimos del Océano y donde Ponto, mi padre, se caldea con los astros que se precipitan. Allí, a deidades desconocidas expiaciones horrendas y dones... pero sería largo enumerar todo, y me está prohibido; más bien entrégamelo⁴⁶⁸.

Se trata del primer testimonio literario en el que la inmunidad le es concedida a Aquiles por el baño en las aguas de la laguna Estigia, a diferencia de los textos examinados previamente donde esta aparece como resultado de su paso por el fuego. Lo que, sin embargo, se mantiene constante en todos los relatos, es el intento de Tetis de proteger a Aquiles de la mortalidad heredada de su padre. La mortalidad aparece como la enfermedad de la que Tetis tiene que salvar a su hijo, aun cuando en el intento de otorgarle la inmortalidad pueda perecer como le sucedió a los seis hermano de Aquiles⁴⁶⁹. Estas historias muestran que aquello que protege también desprotege, lo que cura, también enferma.

⁴⁶⁷ Apolodoro, *Biblioteca mitológica*, trad. José Calderón Felices (Madrid: Akal, 1987), p. 102.

⁴⁶⁸ Publio Papinio Estacio, *Aquileida: texto bilingüe*, trad. Antonio M. Bernalte Calle (Sevilla: Padilla Libros, 2012), p. 47 (vv. 133).

⁴⁶⁹ Cf. Grimal, P., *Diccionario de etimología griega y romana*, op. cit., p. 40.

Como ha señalado Eula Biss: «El miedo a contaminarnos se basa en la idea, tan extendida en nuestra cultura y en otras, de que algo puede transmitirnos su esencia por mero contacto. Nos parece que el contacto con una sustancia contaminante puede dejarnos contaminados para siempre, y los contaminantes que más tememos son fruto de nuestras propias manos»⁴⁷⁰. El sujeto contaminante y contaminado tiende a confundirse con el sujeto que trata de protegerse del contagio; como hemos visto en el apartado anterior, los férreos límites supuestos del sistema inmunitario son mucho más débiles y flexibles de lo que la representación realizada por la medicina del siglo XX ha querido admitir. Sin embargo, nos interesa detenernos en cómo precisamente la literatura de este siglo ha reproducido esta delimitación entre individuo sujeto de ser contaminado y sujeto contaminante.

La primera obra a la que dirigimos nuestra atención es *La peste*, de Albert Camus, que ya en sus primera páginas alarma sobre el peligro de las ratas que aparecen muertas en el condominio de Orán y en los alrededores: «Ahora ya se daban cuenta de que este fenómeno, cuya amplitud no se podía precisar, cuyo origen no se podía descubrir, empezaba a ser amenazador»⁴⁷¹. Lo que da inicio a la novela es la aparición de una rata muerta que pasa casi desapercibida y que, más tarde, dado el aumento de roedores muertos por las calles de Orán, obliga al prefecto a tomar algunas decisiones con el objetivo aparente de frenar la peste. Rieux explica así su intervención: «No, he telefoneado a Richard diciéndole que hacía falta medidas completas, no frases, y que había que levantar contra la epidemia una verdadera barrera o no hacer nada»⁴⁷². Una verdadera barrera que consiga inocular a la ciudad afectada, con todos los sujetos contaminados y potencialmente contaminantes, de aquellos que todavía no han sido infectados. Dentro de la propia ciudad se reproduce el mismo gesto: apartar a los afectados, proteger a quienes no lo están a través de la reclusión de los hombres convertidos ahora en potenciales amenazas para la salud pública. Una vez decretado el estado de sitio, con el consecuente cierre de la ciudad, y aplicadas las medidas de aislamiento de los afectados, la angustia del contagio se convierte en el gobernante de la ciudad. Se mantiene con fuerza la dicotomía entre sujetos contaminados –y contaminantes– y sujetos saludables en constante riesgo. El recelo entre los habitantes de Odán aumenta a medida que el número de muertos por día crece; la epidemia se encarna

⁴⁷⁰ Biss, E., *Inmunidad*, op. cit., pp. 52-53.

⁴⁷¹ Albert Camus, *La peste*, trad. Rosa Chacel (Barcelona: RBA, 1995), p. 17.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 44.

en cada uno de sus habitantes y los mecanismos dispensatorios, inmunitarios, aparecen en forma de aislamiento de los afectados.

En el comedor, después de una corta ausencia, se vio aparecer al señor Othon, el hombre lechuza, pero seguido solamente de los dos perritos amaestrados. La causa era que la mujer había cuidado y enterrado a su madre y tenía que sufrir la cuarentena.

-Esto no me gusta –decía el gerente a Tarrou–. Con cuarentena o sin ella, es sospechosa, y en consecuencia ellos también.

Tarrou le hacía comprender que desde ese punto de vista todo el mundo era sospechoso. Pero él era categórico y tenía sus posiciones bien tomadas.

-No, señor Tarrou, ni usted ni yo somos sospechosos. Ellos sí lo son⁴⁷³.

El riesgo siempre lo representan los otros: son ellos los portadores del virus, los que amenazan la integridad del propio⁴⁷⁴. Es de ellos de quien hay que protegerse a toda costa; si la *communitas* en los términos de Esposito se presenta como *compensatio*, puesto que todos están unidos por el don que no pueden no dar, la *immunitas*, como *dispensatio*, permite alejarse de aquellos e interrumpir la obligación. La lógica que se desprende del contagio nos permite analizar ambas caras del *munus*: el contagio de la enfermedad que implica el estar cerca de los otros; los dispositivos inmunitarios –aislamiento, estado de excepción– que permiten la conservación de la comunidad. En cierta forma, Camus reproduce en su novela la dicotomía que atraviesa el discurso del contagio en clave identitaria: los otros están afectados mientras que lo propio es amenazado por la presencia de aquellos y, sin embargo, hacia el final de la novela, la intervención de Tarrou interrumpe la lógica dicotómica que subyace a todo relato sobre el contagio:

⁴⁷³ *Ibid.*, pp. 75-76.

⁴⁷⁴ Aunque por falta de tiempo no vamos a examinar estas figuras, desde luego el personaje del zombie y del vampiro son dos representaciones claves de portadores con gran potencial de contagio para la comunidad en la que se encuentran. Como vemos en el relato fundacional del género de vampiros de John William Polidori titulado *El vampiro*, Lord Ruthven representa un peligro mortal para todos aquellos que se encuentran a su alrededor: «Todos aquellos a quienes ayudaba Lord Ruthven, inevitablemente veían caer una maldición sobre ellos, pues eran llevados al cadalso o se hundían en la miseria más abyecta», en John William Polidori, *The vampyre* (Arizona: Studies in romanticism, 2010), p. 17 [Traducción mía]. Para una mirada sobre la figura de Polidori y la gestación de la escritura de *El vampiro*, cf. Emmanuel Carrère, *Bravura*, trad. Jaime Zulaika (Barcelona: Anagrama, 2016).

Para analizar el recorrido de la figura del zombie, remitimos a la obra fundacional del género *Night of the Living Dead* (1968) de George A. Romero y *28 Weeks Later* (2007) de Juan Carlos Fresnadillo.

Yo sé a ciencia cierta (sí, Rieux, yo lo sé todo en la vida, y lo está usted viendo) que cada uno lleva en sí mismo la peste, porque nadie, nadie en el mundo está indemne de ella. Y sé que hay que vigilarse a sí mismo sin cesar para no ser arrastrado en un minuto de distracción a respirar junto a la cara de otro y pegarle la infección. Lo que es natural es el microbio. Lo demás, la salud, la integridad, la pureza, si usted quiere, son un resultado de la voluntad, de una voluntad que no debe detenerse nunca⁴⁷⁵.

La firme distinción entre sujeto contaminado-contaminante y sujeto amenazado aparece cuestionada en la intervención de Tarrou; pero, quizá, lo más interesante sea la inversión de significado que realiza entre las nociones de salud y enfermedad. Frente a un cierto relato de un cuerpo sano que solo cuando es atacado —generalmente desde una exterioridad— presenta síntomas de enfermedad, de las palabras de Tarrou entendemos lo contrario: la salud como el resultado de una actividad. Lo natural en su discurso, el microbio, el contagio, la amenaza, solo puede relacionarse con la vida a través de un mecanismo artificial de protección, «una voluntad que no debe detenerse nunca» —y que, quizá, tampoco pueda—. Sin embargo, esto que aparece bajo el nombre de voluntad, esta preocupación por la salud y los mecanismos internos a ella, pueden representar una amenaza para la vida que se protege si adopta la forma de autoinmunidad. Las mismas medidas que protegen la vida en la novela de Camus son aquellas que, interrumpiendo cualquier atisbo de contagio, introducen un hiato en el seno comunitario al impedir el desarrollo de la vida comunitaria. Al final de la novela reflexiona Rieux: «A partir del momento en que la peste había cerrado las puertas de la ciudad, no habían vivido más que en la separación, habían sido amputados de ese calor humano que hace olvidarlo todo»⁴⁷⁶.

Una suerte de protección negativa de la vida que Camus y refleja en las últimas páginas del relato: para poder mantenerse con vida, evitando el peligro de contagio que representan los afectados, la población sana ha tenido que sacrificar su vida en común. El contagio, que permite la inoculación del virus a los sujetos no contaminados, se encuentra también a la base de lo que es la vida comunitaria: aquel no representa una amenaza para esta sino su más tierna constitución. El *munus* que se afirma en la comunidad a través de su circulación funciona mediante el contagio de los miembros, alterando su individualidad al verse comprometida con el encuentro de los otros. Así, no es el contagio

⁴⁷⁵ Camus, A., *op. cit.*, p. 158.

⁴⁷⁶ *Ibid*, p. 185.

el que acaba con la vida comunitaria, sino su interrupción y, a la vez, esta cesura es necesaria en ciertas dosis para mantener con vida la comunidad. Sin embargo, aunque la pretendida demarcación entre vida e inmunización, entre contagio y protección no sea evidente, los relatos –literarios, políticos y médicos– que se aproximan a la enfermedad se empeñan en mantener una cesura infinita entre ambos –como si no se tocaran, como si uno no fuera el anverso del otro–.

Quizá la obra de Philip Roth, *Némesis*, sea de las pocas narraciones donde se hace más explícita la simbiosis entre salud y enfermedad, entre contaminado-contaminante y persona sana en riesgo. A través de la figura del profesor Cantor, el relato recoge las diferentes impresiones de los habitantes de una zona afectado por la polio. Una vez más, el patrón de buscar el origen, el foco de la enfermedad, se repite:

Mirad Weequahic, decía, un barrio tan limpio e higiénico como cualquier otro de la ciudad, y es el más afectado. Alguien informó de que pensaban impedir que las asistentes de color acudieran al barrio, por temor a que trajeran los gérmenes de la polio desde los barrios bajos. Otro afirmó que, a su modo de ver, lo que propagaba la enfermedad era el dinero, el papel moneda que pasaba de mano en mano, y añadió que era importante lavarse siempre las manos tras haber tocado billetes o monedas. ¿Y qué me dices del correo, preguntó alguien, no crees que podría propagarla el correo? ¿Qué vais a hacer, replicó otro, suspender la entrega del correo? La ciudad entera se paralizaría⁴⁷⁷.

Como sucedía con *La peste*, a medida que aumenta el número de afectados por la enfermedad, las medidas contra esta se vuelven más drásticas y, en general, la búsqueda del origen, del paciente cero, toma formulaciones cada vez más iracundas. Cuando Eugene abandona su ciudad para instalarse en Indian Hill, motivado en parte por el peligro al que se encuentra sometida aquella por la epidemia de la polio, el número de víctimas aumenta y con él la tensión entre los habitantes.

-Las cosas están mal, Eugene. La gente ha puesto el grito en el cielo. Están aterrados. Todo el mundo teme por sus hijos. Gracias a Dios que estás lejos. Los conductores de autobús de las líneas ocho y catorce no quieren ir a Weequahic a menos que les den mascarillas protectoras. Algunos no están dispuestos a ir de ninguna manera.

⁴⁷⁷ Philip Roth, *Némesis*, trad. Jordi Fibla (Barcelona: Debolsillo, 2012) p. 66.

(...) Los forasteros pasan en coche con las ventanillas cerradas pese al calor que hace. Los antisemitas dicen que es por culpa de los judíos el que la polio se propague en esa zona. La culpa es de todos los judíos..., por eso Weequahic es el centro de la parálisis y por eso habría que aislar a los judíos. Se diría que algunos creen que la mejor manera de librarse de la epidemia de polio sería quemar Weequahic con todos los judíos dentro⁴⁷⁸.

Hasta aquí parecería un relato entre tantos que respeta la dicotomía que venimos subrayando: el yo frente a los otros, la salud frente a la enfermedad, la amenaza que representan los otros y la necesidad de protección. Lo que se desprende de esta búsqueda del origen es la dicotomía que permite trazar unos límites entre los afectados que representan una amenaza para la comunidad y, por tanto, pueden situarse en los márgenes de esta, y la población en riesgo por el peligro que encarnan los afectados. El objetivo último del examen de los caminos que ha podido recorrer la enfermedad que ataca la ciudad, no es otro que la promesa de una posible individuación del origen para, así, poder aislar el foco de la propagación o, como aparece en alguno de los relatos mencionados, aniquilarlo.

Como ha señalado el trabajo de Lina Meruane a propósito de la producción discursiva en torno al síndrome de inmunodeficiencia adquirida⁴⁷⁹, «si hurgamos un instante en el pasado encontraremos que a lo largo de la historia se repite la misma escena: la búsqueda del origen del contagio. Detener la enfermedad infecciosa, concebida desde el inicio como un mal foráneo, requerirá, al menos imaginariamente, ir hacia atrás, desandar un recorrido hasta alcanzar el inicio»⁴⁸⁰. Su trabajo sobre la representación del VIH en la literatura nos recuerda cómo la búsqueda de la causa, del origen o del paciente cero es un recurrente en la producción social discursiva sobre la enfermedad. En el caso analizado por Meruane, el sida, es fácil ver cómo la búsqueda del origen llevó, por un lado, a identificar en un asistente de vuelo al paciente cero del virus⁴⁸¹ –en Estados

⁴⁷⁸ *Ibid.*, pp. 142-143.

⁴⁷⁹ De aquí en adelante usaremos su acrónimo sida.

⁴⁸⁰ Meruane, L., *Viajes virales*, op. cit., p. 68.

⁴⁸¹ En 1984 *The American Journal of Medicine* publicó un estudio sobre el VIH en el que proponía a Gaëtan Dugas como paciente cero de la enfermedad. En el estudio se señalaba que Dugas, como asistente de vuelo, había viajado en varias ocasiones a distintos países africanos donde mantuvo relaciones sexuales en las que adquirió el sida y que después contagió a más hombres en Estados Unidos. Además, en *And the band played on: politics, people, and the AIDS epidemic* (1987), Randy Shilts retrata a Dugas como un sociópata que contagió intencionalmente a varios hombres en Estados Unidos.

Unidos— y, por otro, a desplazar en África el verdadero foco de la enfermedad. Lo interesante de las narraciones que acompañaron al sida fue que pusieron de relieve la estructura que subyace a las grandes epidemias, a saber, aquella que sitúa al mal fuera de la comunidad. En el caso del sida, una vez más, la retórica del origen sitúa al paciente cero alejado de los límites del cuerpo social: el mal proviene del exterior y ataca un cuerpo sano cuando sus defensas no están lo suficientemente alerta⁴⁸². Una pregunta se repite no solo al sida sino, en general, a cualquier enfermedad contagiosa que ataque una comunidad: ¿de dónde viene? Establecer un origen es una constante en los relatos sobre la enfermedad; como si un origen exacto pudiera ofrecer una solución en forma de respuesta igualmente exacta e inequívoca⁴⁸³.

El escritor mexicano Mario Bellatin plasma en su novela *Salón de belleza*, publicada en 1994, la ira furibunda de los vecinos cuando su salón se transforma en el Moridero para contagiados de VIH:

La campaña que se desató en mi contra fue bastante desproporcionada. Tanto, que cuando la gente quiso quemar el salón tuvo que intervenir hasta la misma policía. Los vecinos afirmaban que aquel lugar era un foco infeccioso, que la peste había ido a instalarse en sus dominios. Se organizaron, y la primera vez que supe de ellos fue por una comisión que apareció en la puerta con un documento donde habían firmado en una larga lista. Pude leer que pedían que desalojáramos el local de inmediato. La junta se encargaría después de echar fuego, pienso que como símbolo de purificación⁴⁸⁴.

Con una lógica muy parecida a la empleada en el relato de Roth, Bellatin llama a la imperiosa necesidad de terminar con el foco de la enfermedad por la peligrosidad que

⁴⁸² Sobre esta lógica que tiende a situar al portador del mal en la frontera con el propio cuerpo, Donatella Di Cesare ha acuñado el término exofobia indicando que: «El mal manaría del exterior, el bien del interior. [El problema es que] el interior se reduce cada vez más y se arriesga a implosionar amanezado por todo aquello que es diferente. Las viejas dicotomías negro-blanco, mujer-hombre, inmigrante-autóctona, encuentran formas actuales», en https://www.corriere.it/opinioni/18-dicembre-01/exofobia-quella-paura-nata-dall-antipolitica-b269a866-f595-11e8-9c84-9babb02b8ffd.shtml?fbclid=IwAR11-Fjrr_WoNXq-F4x0wmOXSiwbZTMbR1dnBIBI9oyV1eBWGie92d90uCg [último acceso: 14/03/2019].

⁴⁸³ Sobre la recurrente búsqueda del origen en la producción discursiva de la medicina ya mencionamos los estudios de Laín sobre la etiología en la Grecia arcaica (Cf. Laín, P., *Enfermedad y pecado*, *op. cit.* y Laín, P., *La curación por la palabra*, *op. cit.*). Para un estudio pormenorizado de la etiología en los relatos sobre enfermedades contagiosas en la literatura latinoamericana del siglo XX resulta de especial interés la obra de Lina Meruane *Viajes virales*.

⁴⁸⁴ «Salón de belleza», en Mario Bellatin, *Tres novelas* (Mérida, Venezuela: El Otro @ El Mismo, 2005), p. 40.

representa para el posible contagio del resto de habitantes del barrio y, además, introduce la necesidad de purificar el Moridero a través del fuego. Los relatos sobre las enfermedades de transmisión sexual, como ha señalado Sontag «siempre inspiran miedo al contagio fácil y provocan curiosas fantasías de transmisión por vías no venéreas en lugares públicos»⁴⁸⁵. Esta literatura está nutrida por la dicotomía principal entre enfermedad y salud que se reproduce de diversas formas. Quizá una de las más interesantes sea la señalada por Sontag que divide entre «portadores de la enfermedad» y «población en general» o, mejor aún, entre los «sucios» y los «inocentes»⁴⁸⁶.

La demarcación es una de las funciones principales que cumple el gesto etiológico de los relatos sobre la enfermedad: quién forma parte de los sucios y peligrosos y quién de los sanos e inocentes. Sin embargo, ¿es esta delimitación tan fuerte como parece? El relato de Roth presenta un protagonista que busca el origen de la epidemia que ataca su barrio y que, solo al final, descubre que él mismo es el portador del virus. Escribe Roth que Eugene «no había oído el grito: él era el grito»⁴⁸⁷. Eugene no puede huir del virus porque este lo atraviesa, y la frontera que antes lo mantenía en el espacio de riesgo, pero al fin y al cabo a salvo, se derrumba cuando descubre que él es portador del virus. *Némesis* comienza con un sujeto sano y termina con un portador. Ambos personajes se resuelven en el mismo y, sin embargo, las formas de narrarse son radicalmente distintas. Cuando Eugene se reconoce como enfermo el miedo a ser contagiado se convierte en el miedo a contagiar.

Dentro de lo que podemos llamar literatura vírica, son pocos los relatos que se ofrecen desde el sujeto afectado y muchos los que alimentan el imaginario que hemos expuesto sobre el contagio: la enfermedad es el otro y «yo» estoy en riesgo o, en su formulación comunitaria, la enfermedad viene del extranjero y «nosotros» estamos en peligro. Quizá solo los relatos que forman parte de algo así como el corpus en torno al SIDA pueden considerarse los primeros en contar la vivencia del contagiado.

Los relatos a los que a continuación dirigimos nuestra atención son el resultado de la antología de cuentos cubanos sobre el sida, donde participan algunos de los miembros del taller literario *La montaña mágica*, creado en el sanatorio *Los cocos*⁴⁸⁸ de La Habana

⁴⁸⁵ Sontag, S., *op. cit.*, p. 54.

⁴⁸⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 53-58.

⁴⁸⁷ Roth, P., *op. cit.*, p. 165.

⁴⁸⁸ El Sanatorio de Santiago de Las Vegas se crea el 30 de abril de 1986 en el barrio homónimo de La Habana, y será conocido como Sanatorio Los Cocos por el nombre que tenía antes de pasar a ser un

en 1992 y otras personas afectadas por esta enfermedad. Los autores que aparecen en *Toda esa gente solitaria*, antología publicada en 1997, abordan, con diferentes voces y aproximaciones, al enfermo de sida en la Cuba del periodo especial y los sanatorios para portadores.

La primera diferencia que encontramos respecto a los relatos anteriores examinados en torno a la enfermedad y a la metáfora del contagio es que, cuando el que se narra es el portador, el contagiado, la búsqueda por el origen –imprescindible en los relatos sobre el contagio– tiene poco o nulo interés. Además, como ha señalado Meruane, a finales de los noventa «pensar un origen carece de sentido. Ya se entiende qué cosa es el sida, es sabido también que no es solo una enfermedad de homosexuales, que en el presente de la crisis tanto viajeros como locales son potencialmente infecciosos. No importa de dónde viene porque el virus está aquí y en todas partes y la cura todavía no existe»⁴⁸⁹. En los fragmentos que a continuación examinamos, escritos entre 1992 y 1995, se encuentra ya esta pérdida de interés por el origen ante la imposibilidad de cambiar la situación del contagiado. Arsenio Rodríguez se refiere así a una amiga contagiada a la que visitó en Los Cocos: «Ella tiene idea exacta de cómo lo contrajo. Hoy, quién fue ya no importa, sabe que le quedan tres o cuatro años de vida sin fecha, eso es más importante que definir ese punto oscuro del pasado que no cambiará su estado actual»⁴⁹⁰.

La literatura sobre el sida, a partir de los años noventa, pierde el interés por el origen de la enfermedad ante la imposibilidad de revertirla. Encontramos una aproximación similar en *Salón de belleza*, donde el regente del Moridero, cuando empieza a notar la sintomatología de «esa enfermedad» no presta ninguna atención a indagar quién fue el hombre que le contagió y en qué situación ocurrió, sino que sigue con los quehaceres de atender al resto de enfermos. Los afectados que se narran en los años noventa han perdido el interés por descubrir el origen porque su vida se encuentra ya prometida a la muerte, y para eso no hay cura. Sin embargo, es importante subrayar que el abandono de la

sanatorio. El sida fue considerado un problema de salud pública en Cuba 1986 y el gobierno tomó una de las decisiones más cuestionadas y controvertidas en su historia sobre la salubridad pública: internaron obligatoriamente a todos los portadores del virus. Como señalan los editores de los relatos resultantes del grupo de escritura: «La idea de cortar la enfermedad mediante el expeditivo método del internamiento forzoso ha sido fuente de un sinnúmero de conflictos de opinión, tanto en el exterior como en la propia Cuba. Aunque entre la población del país, muy ignorante al principio sobre el VIH y sus posibles formas transmisivas –endosadas privativamente a los homosexuales–, esta medida gozó de un ligero (y egoísta) consenso favorable», en José Ramón Fajardo Atanes y Lourdes Zayón Jomolca, eds., *Toda esa gente solitaria 18 cuentos sobre el SIDA*. (Madrid: Eds. La Palma, 1997), p. 12.

⁴⁸⁹ Meruane, L., *Viajes virales*, op. cit., p. 190.

⁴⁹⁰ Arsenio Rodríguez, «Masa de Coco», en *Toda esa gente solitaria*, op. cit., p. 33.

búsqueda por el origen no es igual para la población no afectada que todavía busca un responsable de la epidemia –probablemente extranjero– que ataca su comunidad. De esta forma, relata Roberto Luis Rodríguez Lastra un interrogatorio a los que eran sometidos los afectados:

(«Estuviste en Ghana, pudo ser allí». Me atormentan los interrogatorios. En vez de ser un enfermo soy un criminal y para más estoy obligado a incriminarme. –Me ubico en el papel del acusado acosado–. ¿Ghana? ¿Qué sucedió en Accra en 1988? La prostituta se introdujo en mi cuarto. Tenía el desespero de la miseria debajo de las prendas. No hicimos nada; yo no podía pagarla. ¿Cómo tenía acceso a las habitaciones del hotel? Y siguen los interrogatorios por ahí, porque debió ser en Accra, ya que no fue aquí. No fue, no fue. Pero te estás muriendo)⁴⁹¹.

El contagio y su origen solo tiene importancia para los sujetos sanos, establecer si la enfermedad proviene del extranjero o del interior de la comunidad solo es interesante para el relato político, que se va a ocupar de situarlo siempre fuera de sus límites⁴⁹². Sin embargo, la delimitación que porta la lógica del contagio atraviesa la vida de los afectados en tanto que ellos pasan a ser los portadores de un peligro, una amenaza para la población sana, en última instancia, un peligro para salubridad de su comunidad.

En palabras de Juan Carlos Roque Moreno, miembro del taller literario *La montaña mágica*:

Tú no te das cuenta que a partir de ese muro no existe el tiempo, que ni siquiera somos seres humanos: ¡Somos una nueva especie! Cometimos el delito de contagiarnos y ahora por edicto de no sé quién carajo, somos hasta clasificables: «Confiable» es la palabrita. O por qué tú crees que salimos más tiempo de pase y hasta solos. Esos son privilegios, Abel. ¡Cuidado! Ser confiable aquí adentro es como

⁴⁹¹ Roberto Luis Rodríguez Lastra, «Anticipación de la nada», en *Toda esa gente solitaria*, op. cit., p. 47.

⁴⁹² Como ha indicado Meruane, durante la década de los ochenta: «A dictámenes tan occidentales como oficiales, que de inmediato asignan responsabilidades a *extranjeros* de toda índole –migrantes económicos, inmigrantes políticos, turistas homosexuales y a más de algún azafato– se suman otras versiones, las científicas, igualmente obsesivas, que aun sin comprender el síndrome, se disponen a cartografiar sus rutas de contagio, trazar, hacia atrás, el punto de inicio», en Meruane, L., *Viajes virales*, op. cit., p. 157. Por otro lado, desde el gobierno cubano, se responsabiliza directamente a Estados Unidos de crear y expandir la enfermedad –el escritor cubano Reinaldo Arenas culpará a Fidel Castro directamente de ser él el artífice de la enfermedad para eliminar a los homosexuales y disidentes cubanos–. Este intento de revertir la dirección del contagio, pensar en los relatos seropositivos que sitúan en las grandes potencias una voluntad de acabar con el sur global, como ocurre con Arenas o Pedro Lemebel, es un recurrente de estos primeros años. Cf. Reinaldo Arenas, *El color del verano o nuevo «Jardín de las delicias»* (Barcelona: Tusquets, 2010); Pedro Lemebel, *Loco afán: crónicas de sidario* (Barcelona: Anagrama, 2000).

ser pincho o burgués. ¡Pertenece a la élite! Tú sabes que si no eres confiable, eres mierda, y si confiable, mierda también⁴⁹³.

El confiable, aun con sus pequeños privilegios, no deja de ser una persona degradada a la que le es negada la posibilidad de vivir fuera del sanatorio porque representa un peligro para la salubridad pública. El sacrificio de las vidas de los portadores del virus que realizó el gobierno cubano, traslada a la política la lógica autoinmunitaria del propio sida: las medidas de seguridad para proteger a la comunidad cubana se vuelven contra la propia comunidad –no podemos olvidar que las personas internadas en los sanatorios formaban parte de la comunidad que ahora se protegía de ellos–. Este oxímoron entre una oferta de seguridad y la aniquilación de la vida que protege, la del afectado, ha sido señalada por Migue Ángel Fraga Castillo, miembro de *La montaña mágica*:

Estamos en Cuba. Los especialistas viajan al extranjero, realizan su propaganda, muestran las estadísticas, comparan las víctimas, compran sus pacotillas. Indiscutiblemente aquí se está mejor. Aislado, pero seguro. Error, alguien no está conforme con la palabra «aislamiento». La gente de aquí sale y entra; puede hasta visitar a sus familiares. Está claro, ya lo dijo usted, puede hasta... Hay quien dice que es un hormiguero, pero alrededor solo veo alacranes⁴⁹⁴.

La creación de un hormiguero, de un espacio seguro para los afectados pero, mucho más importante, que ofrece seguridad para la población sana, ¿es una medida inmunitaria o autoinmunitaria?⁴⁹⁵. Los relatos surgidos en torno al sida en estos años apuntan a una

⁴⁹³ Juan Carlos Roque Moreno, «Bajo la rueda», en *Toda esa gente solitaria*, op. cit., p. 107. Confiable era el status que recibían aquellas personas contagiadas que podían salir del sanatorio, a veces incluso solos, a visitar a sus familiares. Este status era otorgado por una comisión creada *ex professo* que establecía la confiabilidad que merecía la persona contagiada a partir de su buena conducta en el sanatorio. «Los privilegios en este orden tan ansiado podían contarse con los dedos de una mano: posibilidad de salir solo (sin compañía obligada) los reducidos fines de semana o en caso de cualquier necesidad o contingencia. Y también una forma subjetiva de ascender en la escala de valores de las autoridades competentes, lo cual – como se dice en el pueblo– uno nunca sabe cuándo y para qué le va a hacer falta», en *Toda esa gente solitaria*, op. cit., p. 14.

⁴⁹⁴ Miguel Ángel Fraga Castillo, «¡Ay Virgilio!», en *Toda esa gente solitaria*, op. cit., p. 186. El autor ha publicado recientemente *Casa cercada* (2018), el diario que escribió durante los cinco años que duró su estancia (1992-1997) en *Los Cocos*. No podemos dejar de resaltar la importante labor de rescate de literatura cubana de los años noventa que está realizando la editorial La Palma en su colección titulada Cuba.

⁴⁹⁵ El problema presenta una difícil solución: por un lado, es cierto que Cuba se convirtió entre 1986 y 1996 en el país con la incidencia de VIH más baja del continente, por el otro, esto fue posible por la reclusión forzosa que realizó de centenares de personas en estos sanatorios. Si seguimos con la lógica empleada en

deriva autoinmunitaria de las políticas adoptadas para prevenir el contagio a la población sana. También sobre el riesgo autoinmunitario de las medidas contra la peste parece dirigir su mirada Camus cuando señala: «Y, sin duda, por lo menos al principio, es evidente que el sentimiento natural de las familias quedaba lastimado. Pero, en tiempo de peste, esas son consideraciones que no es posible tener en cuenta: se había sacrificado todo a la eficacia»⁴⁹⁶.

Los relatos que hemos analizado reproducen la lógica del *munus* presentada por Esposito: la circulación –el contagio– del *munus* en sede comunitaria que se ve interrumpido por los mecanismos inmunitarios. Solo porque el contagio aparece interpretado como un peligro que puede acabar con nuestra vida –en Hobbes y en los relatos sobre la enfermedad de forma literal– las medidas que se pueden adoptar corren el riesgo de ser tan fuertes que terminen con la vida que protege –dejando ver su lado autoinmunitario–. Lo que tendremos que examinar ahora es cómo se emplea la lógica del contagio, así como la búsqueda del origen y su producción de identidad y alteridad, para establecer las consecuencias prácticas de la semántica de la defensa y de la invasión. Si como hemos presentado, podemos decir que la retórica del contagio produce otredad y la lleva a los límites de la despersonalización⁴⁹⁷, en el próximo apartado saldremos de los relatos literarios para atender a sus consecuencias más prácticas.

el apartado anterior, podríamos decir que se trata de una medida autoinmunitaria que, para salvaguardar la vida la fagocita en sanatorios. Solo porque los afectados pasan a ser considerados ciudadanos de segunda clase, peligrosos hombres y mujeres portadores de muerte, pueden ingresar, muchos contra su voluntad, en estos sanatorios. Para una entrevista sobre este propósito a Miguel Ángel Fraga, que pasó cinco años recluido en Los Cocos, véase http://www.diariodecuba.com/cultura/1528740904_39957.html [Último acceso: 14/04/2019].

⁴⁹⁶ Camus, A., *op. cit.*, p. 111.

⁴⁹⁷ Como se desprende de los relatos víricos que hemos abordado, los portadores de la enfermedad adquieren una tónica fácilmente reconducible a la animalidad por el peligro que representan para la población sana. La urgencia por establecer el origen en estas narraciones –el paciente cero en el caso del sida– se encuentra estrechamente en relación con la estigmatización del enfermo y con su degradación en la jerarquía de la persona.

4. La enfermedad de la ciudad: lógica inmunitaria como política de gobierno

La retórica del contagio presenta un cuerpo cada vez más desprotegido ante un virus que penetra en el propio sistema y se reproduce rápidamente, poniendo en riesgo su cuerpo y todos los que se encontraban cerca al haberse convertido en portador. Las prácticas que se derivan de esta lectura del contagio, como hemos visto, pueden leerse a partir de la clave de la seguridad, en el sentido de la necesidad de la implementación de medidas inmunitarias que protejan al cuerpo del ataque foráneo. La semántica de la defensa y de la invasión, como ha sido señalado por Donna Haraway⁴⁹⁸, se traslada a los discursos políticos y tiene un impacto en las prácticas que aquellos aplican. Esto que aquí llamamos lógica inmunitaria, la necesidad de la interrupción del contagio que habita la comunidad y que representa un peligro para la integridad del individuo, se traduce en medidas restrictivas que, tocará examinar, pueden acabar con un cierto tipo de vida.

La preocupación por el dato biológico desde la mitad del ochocientos influye en la concepción que se va a tener del Estado. Si bien Esposito situaba en Hobbes el inicio del paradigma inmunitario –y dimos ejemplos del uso de metáforas organicistas y mecanicistas– lo interesante desde finales del ochocientos es el uso y abuso de la metáfora exclusivamente organicista. El Estado pasa a ser entendido como un cuerpo político y, en tanto que se denomina cuerpo, como organismo biológico que se rige por los mismos principios que encontramos en el cuerpo humano. El Estado en clave biológica, como realidad biológica sujeta al desorden y a las enfermedades, se acerca mucho más a una interpretación patológica que atiende casi exclusivamente al cuerpo desde las necesidades que le plantea la enfermedad que lo ataca. En 1913 aparece una recopilación de artículos de Jakob Johann von Uexküll editada por Felix Gross titulada *Ideas para una concepción biológica del mundo*⁴⁹⁹ donde, como paradigma del organicismo del siglo XX, se apunta

⁴⁹⁸ Cf. Haraway, D., *Ciencia, ciborgs y mujeres*, op. cit., p. 385 y ss. Sobre el uso de la metáfora médica en política, de la politización de la medicina y de la medicalización de la práctica política, véase Agnes Heller, *Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo*, trad. Ferenc Fehér (Barcelona: Península, 1995), pp. 69-82.

⁴⁹⁹ *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung* aparece en 1913, sin embargo, en castellano no será traducido hasta casi diez años después, en 1922, bajo una colección editada por José Ortega y Gasset para la editorial Espasa-Calpe. En 1933 aparece publicada la segunda edición de *Staatsbiologie. Anatomie-Physiologie-Pathologie des Staates* (la primera era de 1920) de Uexküll, el mismo año en el que Carl

a la necesidad de desarrollar las investigaciones de los fines que gobiernan los espacios políticos a través de los trabajos sobre la Naturaleza⁵⁰⁰. En esta obra, además, se bosqueja la representación de cualquier grupo –en primer lugar, la familia– como un organismo vivo que tiende a una finalidad concreta. Además de la familia como primera agrupación de individuos, «lo mismo puede decirse de todas las unidades sobrepersonales, como, por ejemplo, Estado y pueblo. También ellos solo son seres que viven y se desarrollan en tanto sus miembros se sienten unos en el desarrollo con el todo y, conscientes de una común conformidad a plan, son llevado por una común aspiración a fin»⁵⁰¹. El relato que instaura Uexküll del Estado como una realidad biológica que tiende a la realización de un fin, lleva a la interpretación de individuos que forman parte del cuerpo estatal irreductible a la suma de sus miembros.

Lo que podemos llamar el Estado biológico de Uexküll construye el terreno discursivo para las metáforas biológicas y médicas que gobernarán gran parte de los discursos políticos del siglo XX⁵⁰². Este marco teórico lleva a pensar el Estado como un todo no solo a nivel corpóreo sino también identitario: el Estado con entidad propia. Esta caracterización de Estado como existencia casi autónoma, con un cuerpo y con una identidad que trasciende a sus miembros, dará pie a la formación de ciertos totalitarismos basados en la defensa de la nación. Concretamente, puede decirse que en el régimen nazi «el Estado y el derecho se configuran como la forma de vida del *Volk* (pueblo) racial en la que el soberano posee la misión de proteger la Constitución (idiosincrasia del pueblo) que luego dará lugar a la *Volksgemeinschaft* (comunidad del pueblo)»⁵⁰³. El Estado, en tanto que cuerpo político con los mismos rasgos que uno biológico, es susceptible de enfermar y, en última instancia, de debilitarse tanto que la enfermedad lo lleve a la muerte.

Schmitt publica *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit* [Estado, Movimiento, Pueblo. La triple articulación de la Unidad Política] y que su discípulo Ernest Forsthoff publica su obra titulada *Der totale staat*. Estos tres trabajos permiten acercarnos a la visión del Estado como Estado total en tanto que organismo biológico completo y cerrado. Estos volúmenes, además, serán imprescindibles para comprender lo sucedido en los años posteriores a su publicación y lo que Agamben nombra como la catástrofe tanatopolítica del siglo XX.

⁵⁰⁰ «Por eso, su investigación no nos lleva fuera de la Naturaleza, sino cada vez más profundamente dentro de ella. Así adquirimos un conocimiento de las cosas cada vez más íntimamente plurilateral y enriquecemos y ensanchamos nuestro mundo perceptible», en Jakob Johann von Uexküll, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, trad. R. M. Tenreiro (Buenos Aires: Espasa Calpe, 1945), p. 235.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 236.

⁵⁰² En este trabajo, por razones de espacio, de tiempo y de capacidad, decidimos atender exclusivamente a algunos discursos políticos del régimen nazi y del fascismo italiano.

⁵⁰³ Daniel J. García López, *Metáfora orgánica y paradigma inmunitario en el pensamiento jurídico totalitario*, *Revista de estudios políticos*, n. 172, p. 113.

A partir de esta caracterización, el soberano en primer lugar, y el sistema jurídico en segundo, evidencian el tono inmunitario que señala Esposito.

Como ha señalado Rüdiger Safranski, ya desde inicio del ochocientos se anticipó la voluntad de algunos autores alemanes por presentar una comunidad que excediera a la suma de sus individuos: «Friedrich Ludwing Jahn, para germanizar el concepto de nacionalidad, formó el término *Volkstum* (“pueblo”, “nación”, “vida del pueblo”), y Schleiermacher y Adam Müller hablaron por primera vez de “comunidad del pueblo”»⁵⁰⁴. Sin embargo, las consecuencias tanatopolíticas de la comunidad total y cerrada no se verían hasta un siglo después. En *La doctrina del fascismo* de Mussolini, publicada en 1932, encontramos:

Siendo anti-individualista, la concepción fascista se pronuncia por el Estado; y se pronuncia por el individuo en cuanto este coincide con el Estado, que es conciencia y voluntad universal del hombre en su existencia histórica. Está en contra del liberalismo clásico, que surge de la necesidad de reaccionar al absolutismo y que agotó su función histórica desde que el Estado se transformó en la conciencia y voluntad populares. El liberalismo negaba al Estado en interés del individuo particular; el fascismo reconfirma al Estado como verdadera realidad del individuo. Y si la libertad ha de ser atributo del hombre real, y no de aquel abstracto fantoche en el cual pensaba el liberalismo individualista, el fascismo se pronuncia por la libertad. Se pronuncia por la única libertad que puede ser una cosa seria, a saber, la libertad del Estado y del individuo en el Estado. Ello, en razón de que, para el fascista, todo reside en el Estado, y nada que sea humano o espiritual existe, y tanto a menos tiene valor, fuera del Estado⁵⁰⁵.

La relevancia que adquiere el Estado como ente unitario se traduce, a partir de los trabajos de Uexküll⁵⁰⁶, en la interpretación de aquel como un cuerpo biológico. En este

⁵⁰⁴ Rüdiger Safranski, *Romanticismo: una odisea del espíritu alemán*, trad. Raúl Gabás Pallás, (Barcelona: Tusquets editores, 2014), p. 316.

⁵⁰⁵ «La dottrina fascista», en Benito Mussolini, *Opera omnia* (Firenze: La Fenice: 1961), p. 119. [Traducción mía]. Abrazando la misma doctrina de la comunidad –el Estado– que trasciende a los individuos, encontramos una intervención de Joseph Goebbels poco después del ascenso del partido nazi: «El 30 de marzo murió definitivamente el tiempo del individualismo. El nuevo tiempo no en vano se llama época popular. El individuo particular es sustituido por la comunidad del pueblo. Si yo en mi consideración política sitúa al pueblo en el centro, la primera consecuencia es que todo lo demás, lo que no es pueblo, solo puede ser medio para el fin. Por tanto, en nuestra confirmación tenemos de nuevo un centro, un punto fijo en la fuga de las apariciones [...] a saber, el pueblo como en sí, el pueblo como el concepto de la inviolabilidad, al que todo ha de servir y subordinarse», en Safranski, R., *op. cit.*, p. 316.

⁵⁰⁶ Cf. Uexküll, J. J., *Ideas para una concepción biológica del mundo*, *op. cit.*

contexto, la equiparación del pueblo y el cuerpo lleva consigo la traslación de prácticas de este a aquel. La interpretación organicista del Estado desplaza algunas de las necesidades vitales del cuerpo biológico al primero y, a su vez, produce nuevas interpretaciones de las instituciones del cuerpo político. Sucederá que, por ejemplo, los instrumentos políticos y jurídicos de los que dispone el Estado pasen a ocupar la función de sistemas de protección similares al sistema inmunitario biológico⁵⁰⁷. En cierto sentido, podemos decir que el sistema jurídico adquiere la función de comportarse como el sistema inmunitario biológico al tener que proteger la vida de la *volkgemeinschaft* a través de estas medidas de seguridad. Sin embargo, lo que nos interesa analizar del escenario político occidental del siglo XX, es el fenómeno por el cual la política inmunitaria devino tanatopolítica y autoinmunitaria. En este sentido, puede que debamos tomar en cuenta que uno de los requisitos que aparece tanto en el fascismo italiano como en el nazismo es el de potenciar y expandir la vida del cuerpo político⁵⁰⁸.

De esta forma, la metáfora orgánica da paso a considerar a aquellos individuos que representan un peligro para la comunidad como enfermedades que tienen que ser eliminadas. El político se convierte en médico –en tanto que diagnostica la salud del Estado– y, más concretamente, en cirujano –pues puede llegar a extirpar una parte del cuerpo si se encuentra gangrenada–. La necesidad de formar un estrato de médicos del Estado o, en última instancia, de dotar al Estado de competencias médicas con el objetivo de poder mantenerse con vida –incluso a través de la supresión de algunas de sus partes si esta está causando el mal del que se intenta proteger– es señalada por Uexküll en 1920: «Todavía falta una academia de amplias miras, no solo para la formación de médicos de Estado, sino también para la institución de una medicina de Estado. No contamos con ningún órgano al que se puede confiar la higiene del Estado»⁵⁰⁹. En el transcurso de un

⁵⁰⁷ La comparación entre la medicina y el sistema jurídico aparece recurrentemente en *Mi lucha*, donde, aunque se asumen las carencias que puede tener la medicina, se llama a la necesidad de potenciar y aumentar su capacidad curativa. De forma similar, aunque el sistema jurídico cometa errores, tiene que aproximarse lo máximo posible a la mejor situación para el pueblo que gobierna. «Tampoco nosotros somos tan ingenuos como para creer que se podría llegar a crear una época exenta de errores y de males. Pero esta consideración no anula el imperativo de que se tienen que combatir los errores reconocidos, corregir defectos y aspirar a la consecución del ideal. La dura realidad se encargará por sí sola de imponernos múltiples limitaciones. Mas justamente por eso el hombre debe empeñarse en servir al fin supremo sin dejarse arredrar en su propósito por ningún fracaso, del mismo modo que no se puede renunciar a los Tribunales de Justicia porque eso cometan equivocaciones, ni tampoco oponerse a la medicina porque, pese a ella, sigan existiendo enfermedades», en Adolf Hitler, *Mi lucha* (Medellín: Sigfrido, 2013), p. 272.

⁵⁰⁸ Cf. Hitler, A., *op. cit., passim*; Mussolini, B., *op. cit., passim*.

⁵⁰⁹ Uexküll, J. J., *Staatbiologie. Anatomie, Physiologie, Pathologie des Staates* en Esposito, R., *Bíos, op. cit.*, p. 8 [ed. cast.: 30-31].

poco más de diez años, en 1933, podemos decir que la institución de una medicina de Estado tiene una hoja de ruta que será aplicada en los siguientes años hasta el final de la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, el reclamo de Uexküll se ve cumplido en el régimen nacionalsocialista con la forma de una política basada en la biología aplicada⁵¹⁰.

Así, la figura de Hitler no es solo del Führer como líder o jefe del pueblo alemán sino también su médico⁵¹¹. Cuenta de ello y de esta predisposición a la metáfora médica se encuentra en *Mi lucha*, publicada en 1925, donde Hitler establece no pocas veces comparaciones entre la descripción del cuerpo ante una patología y la situación de la nación alemana⁵¹². Encontramos en la literatura fascista examinada una preocupación por el aspecto etiológico de la enfermedad; esto quiere decir que, en el caso particular de *Mi lucha*, la lógica inmunitaria que se sigue es, por un lado, identificar el mal que ataca a la nación alemana y, por el otro, adoptar las medidas que eviten la propagación de la enfermedad.

Lo más importante es establecer la diferencia entre los responsables del mal y la situación provocada por ellos. Esto se volverá cada vez más difícil, cuanto más tiempo permanezcan los gérmenes de la enfermedad en el organismo del pueblo, y tanto más conscientes sean de su pertenencia al mismo. Puede suceder fácilmente que, después de un cierto tiempo, ciertos venenos sean vistos como una parte integrante del pueblo, o por lo menos admitidos como un mal necesario, por lo que así, la búsqueda del agente patógeno externo se considera inútil⁵¹³.

⁵¹⁰ Cf. Robert Jay Lifton, *The nazi doctors. Medical Killing and the psychology of genocide* (New York: Basic Books, 1986), pp. 127-132.

⁵¹¹ Para un estudio pormenorizado de la metáfora médica en «Mi lucha» resulta de especial interés el capítulo «Lenguaje e ideología: *Mi lucha*», en Lutz Winckler, *La función social del lenguaje fascista*, trad. Antonio Pérez-Ramos (Barcelona: Ariel, 1979), pp. 65-106. Además, Cf. Esposito, R., *Terza persona, op. cit.*, p. 73 [ed. cast.: 90]; Esposito R., *Bíos, op. cit.*, pp. 150 y ss. [ed. cast.: 225 y ss.].

⁵¹² Son recurrentes las analogías simplificadas que relacionan patologías físicas y calamidades sociales que, poco a poco, permiten esta simbiosis entre cuerpo biológico y cuerpo político que lleva a hablar de las enfermedades del organismo popular: «No fue por casualidad por lo que el hombre dominó más fácilmente la peste que la tuberculosis. (...) Así, el hombre venció a la peste, mientras que la tuberculosis le venció a él. El fenómeno es el mismo al tratarse de enfermedades que afectan al organismo de un pueblo. Cuando no se presentan bajo una forma catastrófica, toda la gente se acostumbra a ellas paulatinamente, para al final, después de un período más o menos prolongado, ser víctima de las mismas. Es pues una alegría, aunque sea amarga, que la Providencia haya decidido entrometerse en ese lento proceso de corrupción y, de un golpe rápido, se haya dispuesto a encarar el final de esta enfermedad», en *Mi lucha, op. cit.*, pp. 148-149.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 149.

Como ya sabemos, el régimen nazi no tardó en identificar quiénes eran los responsables del mal que atacaba al pueblo alemán. Como vértice que articula todas las enfermedades que afligían al pueblo alemán, aparece el judío. En su labor como «gran médico», incluso antes de su ascenso al poder, Hitler domo la lengua alemana que permitió pocos años más tarde la aplicación de las medidas raciales. Así como el discurso médico sufre lo que Lifton y Esposito han nombrado como un proceso de nazificación, la lengua constituye uno de los pilares fundamentales que permiten este proceso. En cierto sentido, lenguaje, medicina y política aparecen en una relación de solidaridad que lleva al régimen nacionalsocialista a contaminar las esferas del lenguaje y de la medicina permitiendo que estas retroalimenten y legitimen su política tanatopolítica. La obra de Victor Klemperer, *La Lengua del Tercer Reich*, comúnmente conocida por sus siglas como *LTl*, publicada en 1947, da cuenta de este proceso de nazificación de la lengua alemana a través del recurso de nombrar en términos patológicos a la población judía.

Uno de los casos estudiados por Klemperer es el que analiza el cordón sanitario impuesto al lenguaje a través de la imposición de nombres fácilmente reconocibles como hebreos para la población judía. Señala el autor: «Pero los *Volksgenosse* alemanes no tenían que ser protegidos de los nombres judíos; mucho más importante era protegerlos de cualquier contacto con los propios judíos, que eran aislados con máxima precaución. Uno de los medios más eficaces para realizar este aislamiento era hacerlos reconocibles a través del nombre»⁵¹⁴. El recurso de hacer visibles a los judíos mediante el nombre, añadiendo Israel o Sara a aquellos nombres que no fueran inconfundiblemente judíos, actuaba como mecanismo para identificar el peligro. Además, este método permitía proteger la propia lengua alemana al impedir el uso de palabras de origen hebreo, llegando incluso a cambiar el nombre a obras que contenían en su título nombres judíos⁵¹⁵.

Es interesante comprobar cómo la nazificación del lenguaje, con el recurso de la metáfora médica, invade también al propio Klemperer, quien se sirve de la lógica del contagio para referirse al ataque del régimen nazi al pueblo alemán. Ya en las primeras páginas señala:

⁵¹⁴ Victor Klemperer, *LTl. La lingua del Terzo Reich: taccuino di un filologo*, trad. Paola Buscaglione (Firenze: La Giuntina, 2011), p. 103 [Traducción mía].

⁵¹⁵ En septiembre de 1940 se representó el musical *El héroe de un pueblo* [*Held eines Volkes*]; Oratorio de Händel y, solo en caracteres minúsculos y en paréntesis, *Judas Macabeo*, nueva edición [*Judas Makkabaeus; neugestalteter Druck*].

Una tensión y una contorsión convulsa suficiente parecida se podían encontrar en las obras de arte y en las poesías expresionistas de aquel tiempo, pero irrumpían con la violencia de una absoluta novedad en la vida verdadera y propia, en la vida simple de una más que simple ciudad. Y una suerte de contagio emanaba de esa: gritando, muchos se amontonaron inmediatamente detrás de la tropa, los brazos extendidos parecían listos para agarrar, los ojos abiertos de par en par de un joven en primera fila expresaban un éxtasis religioso⁵¹⁶.

La alusión a la contaminación es un recurrente en el trabajo de Klemperer, que pone de manifiesto hasta qué punto caló en el lenguaje cotidiano la metáfora sobre el contagio empleada por el régimen nazi. La enfermedad, empleada por este para referirse a los judíos, pasa a ser utilizada por Klemperer para indicar cómo la población fue infectada por la lógica de las políticas nazis. Lo que parece desprenderse de las obras analizadas es una imposibilidad de salir de la nazificación del lenguaje que se expresa con el recurso de la metáfora médica.

La «epidemia actual»⁵¹⁷, representada por los «pestilentes»⁵¹⁸ judíos y bolcheviques que atacan el pueblo alemán, hacen que este requiera de cura y «saneamiento»⁵¹⁹ para evitar la consecuencia lógica del «veneno mortal»⁵²⁰. Frente a la amenaza que representa esta enfermedad con potencial letal, las políticas nazis se dirigen a la aniquilación de la enfermedad como única medida efectiva para evitar la muerte del organismo popular. En este sentido, debe imponerse la lectura de que las medidas en torno a la *Rassenhygiene* [higiene de la raza], entre ellas la promulgada el 14 de julio de 1933⁵²¹, así como todas

⁵¹⁶ Klemperer, V., *op. cit.*, p. 35.

⁵¹⁷ Hitler, A., *op. cit.*, 260.

⁵¹⁸ *Ibid.*, pp. 148, 155.

⁵¹⁹ *Ibid.*, pp. 145, 209.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 207.

⁵²¹ La «Ley para la Prevención de la Transmisión de las Enfermedades Hereditarias» se encuentra ya formulada por Hitler en 1925: «Solo después de la ejecución de estas medidas puede contarse con la posibilidad de una acción médica de resultado eficaz. Pero tampoco aquí puede tratarse de procedimientos a medias, sino de las más radicales decisiones. Es un contrasentido el dar a enfermos incurables la posibilidad constante, por decirlo así, de contagiar a los sanos. ¿Qué sentimiento de humanidad es ese según el cual, por no hacer daño a uno solo, se deja que otros cien sucumban? La cuestión de imposibilitar a los seres tarados la procreación de una descendencia también tarada, es un imperativo de la más clara razón, y significa, en su aplicación sistemática, la más humana acción de la sociedad. Ahorrará innecesarios sufrimientos a millones de seres inocentes y, finalmente, determinará para el porvenir una mejora progresiva. La firme resolución de encaminarse por ese camino opondrá también un dique a la proliferación de enfermedades venéreas. Si el caso lo requiere, se deberá proceder sin piedad al aislamiento de enfermos incurables; bárbara medida para el infeliz afectado, pero una bendición para sus contemporáneos y para la posteridad. El sufrimiento temporal en un siglo librerá a la Humanidad de sufrimientos idénticos durante miles de años», en Hitler, A., *op. cit.*, p. 162.

las leyes aprobadas en 1935 en Núremberg, se inscribían en la lógica de protección del cuerpo social delimitado por la raza aria alemana. Sin detenernos a analizar todas y cada una de las medidas promulgadas durante el nazismo, es importante no olvidar que lo que subyace en su conjunto es una voluntad por seguir la lógica inmunitaria instaurada por la interpretación del Estado como cuerpo biológico. Así, aunque resulte contraintuitivo, como ha señalado Esposito, debemos concluir que el nazismo más que un régimen de la muerte era un régimen dirigido a la potenciación de la vida alemana.

Con la salvedad de que identificaban como enfermo no al individuo, sino al pueblo alemán en su conjunto: precisamente su curación requería la muerte de todos aquellos que con su mera existencia amenazaban su salud. En este sentido, nos vemos obligados a defender la hipótesis ya referida de que lo trascendental del nazismo era la vida, no la muerte, aun cuando después, paradójicamente, la muerte fuera considerada como el único medicamento apropiado para salvaguardar la vida⁵²².

Una vida que se nutre que, en última instancia, requiere de la muerte ajena. La función de los médicos del régimen nacionalsocialista, era, como la de cualquier otro médico, mantener con vida al paciente. La diferencia respecto a otros médicos es que los que participaron en las políticas nazis tenían como paciente al pueblo alemán. De esta forma, es de suma importancia tener presente que, aun cuando como reza el subtítulo de la obra de Lifton, el régimen nazi funcionara como una máquina de matar [*killing machine*], el trasfondo último de su política no era la muerte sino la vida del pueblo alemán. La aporía que revela la política inmunitaria es que, sin embargo, el exceso de protección implica la necesaria aniquilación del cuerpo que protege. En pocas palabras, se trata de un régimen que conserva la vida a través de la muerte –incluso de la suya–.

Lo que se desprende de la nazificación de la medicina es que, para esta, la muerte no es el fin de la vida, sino el instrumento primario que dentro de la máquina nazi permite mantener con vida al pueblo alemán y, además, potenciar su fuerza vital a través de medidas eugenésicas y eutanásicas⁵²³ para acabar con aquellas partes del cuerpo que lo

⁵²² Esposito, R., *Bíos*, op. cit., p. 121 [ed. cast.: 184].

⁵²³ Encontramos varias alusiones a las medidas sobre el control de natalidad en *Mi lucha* que serán plasmadas, más tarde, en las conocidas leyes de Nuremberg de 1935. En el primero, aparece expresado como sigue: «El Estado está obligado a cuidar de que solo los individuos sanos tengan descendencia. Debe inculcar que existe un oprobio único: traer niños al mundo sabiendo que se padece alguna enfermedad o

debilitan. La importancia de la cirugía se vuelve central para la política nacionalsocialista al permitir acabar con aquellas partes del cuerpo que, sirviéndonos de su propia metáfora, ataca la parte sana del cuerpo como una gangrena. En cierto sentido, la patologización de la población judía –y no solo– permitió convertirlos en *homini sacri*, en vidas consagradas o prometidas a la muerte cuya ejecución no representaba asesinato. En palabras de Esposito:

Nunca como en este caso, en suma, *bíos* y *zoé*, forma de vida y vida sin forma, llegaron a divergir de modo irremediable, apartados entre sí por su relación inversa o directa con la muerte: por un lado, una vida tan vida que se propone como inmortal; por el otro, una vida que ya no es tal –«existencia sin vida» (*Dasein ohne Leben*), se dijo– en cuanto contaminada desde un principio y pervertida por la muerte⁵²⁴.

Tenemos que atender, sin embargo, a cómo se produce el reparto de la forma de vida y de la vida sin forma, es decir, al mecanismo de demarcación que opera en el sistema inmunitario del cuerpo social. La deriva autoinmunitaria del nacionalsocialismo se revela con toda su fuerza en los últimos días del régimen. La antinomia que aparece en el nazismo es que este se produce solo por el acceso a cuotas cada vez más grandes de muerte, lo que lleva a ampliar paulatinamente los números de las «existencias sin vida».

Pero –necesaria conclusión del razonamiento–, si la muerte en cuanto tal constituye el motor del desarrollo de todo el mecanismo, esto significa que hace falta producirla en dimensiones cada vez mayores: primero en contra del enemigo externo, luego del interno y, por último, del pueblo alemán mismo, como dan claramente a entender las órdenes finales de Hitler. La consecuencia es una coincidencia absoluta del homicidio y del suicidio la cual deja fuera de juego toda hermenéutica tradicional⁵²⁵.

La necesaria deriva autoinmunitaria y, por tanto, autoaniquilatoria del nazismo se expresa desde el inicio en su formulación tanatopolítica que atraviesa *Mi lucha*. En este

deficiencia; pues en este caso hay una acción que dignifica: renunciar a la descendencia. (...) El Estado debe presentarse como el garante de un futuro milenario, frente al cual nada signifiquen el deseo y el egoísmo individual. El Estado tiene que poner los más modernos recursos médicos al servicio de esta necesidad. De este modo todo individuo notoriamente enfermo y efectivamente tarado –y como tal, susceptible de seguir transmitiendo por herencia sus defectos–, debe ser declarado no apto para la procreación», en Hitler, A., *op. cit.*, p. 251.

⁵²⁴ Esposito, R., *Terza persona*, *op. cit.*, p. 70 [ed. cast.: 87].

⁵²⁵ Esposito, R., *Bíos*, *op. cit.*, p. 116 [ed. cast.: 176].

sentido, como ha señalado Agamben, no hay otra posible lectura que la tanatopolítica para el régimen nazi –no solo porque se alimentara de muerte, sino porque la vida que protegía necesariamente se encontraba potencialmente prometida a la muerte–. Se trata de un sistema destructivo que se revela autodestruyéndose y que, consecuentemente, nombramos como autoinmunitario. La enfermedad del pueblo alemán, de la que intentó proteger el nazismo con todas las posibles medidas centradas en su aniquilación, terminó por revelar el vector de inmolación que parece vertebrar la política inmunitaria.

La cuestión central reside en la pregunta por la delimitación del cuerpo que el sistema inmunitario tiene que proteger. Lo que mostró el régimen nazi con toda su virulencia fue la deriva autoinmunitaria que acompañó a sus prácticas por proteger al pueblo alemán y que implicó, finalmente, su propio sacrificio⁵²⁶. En palabras de Esposito: «El telegrama 71 enviado desde el búnker de Berlín, en el cual Hitler ordenaba destruir las condiciones de subsistencia del pueblo alemán, que había dado muestras de excesiva debilidad, dejó imprevistamente en claro el punto límite de la antinomia nazi: la vida de algunos, y por último de uno, es posibilitada solo por la muerte de todos»⁵²⁷.

Sobre la guerra preventiva

Lo que nos proponemos examinar a continuación es la lógica autoinmunitaria y la implementación de medidas de seguridad en las últimas décadas del siglo XX y en el principio del siglo XXI. Si la lógica inmunitaria experimentada en la primera mitad del siglo XX ha funcionado a través de la identificación de la enfermedad de la que el cuerpo popular tenía que protegerse, tenemos que explorar si ese paradigma ha conseguido permanecer, bajo la faz de nuevas expresiones, en las políticas contemporáneas para así exponer el peligro autoinmunitario al que nos enfrentamos.

⁵²⁶ Como ha señalado Derrida, esta lógica que permite la autodestrucción para proteger aquello que se quiere salvar parece perdurar en la figura del terrorista kamikaze que solo a través de su muerte puede atacar la enfermedad de la que quiere proteger a su cuerpo. La figura del terrorista suicida representa la autoinmunidad contra la que es inútil luchar, pues «lo que más aterroriza es que siempre estaremos desarmados ante una agresión suicida, autoinmune», en Borradori, G., *La filosofía en una época de terror*, *op. cit.*, p. 143.

⁵²⁷ Esposito, R., *Bíos*, *op. cit.*, pp. 120-121 [ed. cast.: 183-184].

Por un lado, como ha señalado Biss, «el “sistema inmunitario” amenazado es una metáfora de la omnipresente vulnerabilidad que el individuo experimenta ante un mundo hostil»⁵²⁸. Trasladada esta metáfora al sistema inmunitario del organismo popular, el Estado parece representarse como un cuerpo que se enfrenta a la posibilidad de ser contagiado o atacado por los cuerpos que le están próximos –y ya desde mediados del siglo XX, también aquellos que geográficamente no parecen tan cercanos–⁵²⁹. Por otro lado, parece que el relato de la lógica de seguridad, que reproduce la semántica del sistema inmunitario, se presenta desde una cierta infalibilidad; la enfermedad –el ataque– solo accede porque se ha producido un fallo en el sistema –inmunitario y de seguridad–.

A propósito de los acontecimientos del 11S, Derrida analiza la voluntad de implementación de nuevas medidas de seguridad que se derivan del miedo a futuros ataques. La herida que genera el trauma del primer atentado, «permanece abierta por el terror ante el *porvenir*, no solamente ante el pasado»⁵³⁰. La necesidad de que el sistema inmunitario del cuerpo social tenga que proteger no solo frente a un ataque producido sino, y puede que, sobre todo, frente a un peligro potencial, futuro, es lo que permite nuevos mecanismos inmunitarios hasta ahora poco explorados. Es este acontecimiento futuro el que, bajo el signo de lo que sucedió en el pasado, lleva a la política a adaptarse ante un riesgo que aparece como más violento que el anterior y ante el cual es necesario tomar todas las medidas posibles. Nos encontramos, en esta lógica que reclama mayor seguridad, ante lo que podríamos llamar la falacia de la infalibilidad del sistema inmune, que asume que, si una enfermedad ataca un cuerpo, es porque aquel ha fallado de alguna forma. Ante la herida que deja el atentado, el ataque contra el cuerpo que representa el

⁵²⁸ Biss, E., *op. cit.*, p. 174.

⁵²⁹ En este sentido, Derrida ha subrayado que los efectos de una guerra no-presencial, en forma de amenaza de agresión bacteriológica, pero, sobre todo, la amenaza nuclear permite desdibujar los límites del enemigo y consecuentemente hacer extensivo su papel. Así, el signo del final de la Guerra Fría –o, como lo nombra Derrida, de su *rebasamiento*– indica la imposibilidad de reconocer al enemigo concreto, particular, y presenta a la amenaza anónima. A su vez, la anonimidad del enemigo, esto es, el desplazamiento constante de sus límites hasta coincidir con el todo, se confunde con la traslación de las fronteras y la representación de una posible mundialización –un mercado internacional cada vez con menos restricciones, una lengua franca, pero, sobre todo, la posibilidad de un Derecho Internacional–. Aquel enemigo, que ya no es localizable en un espacio concreto, representa una amenaza que, a partir de los ataques terroristas a las torres gemelas el 11 de septiembre, impone la necesidad de volver a decretar unos férreos límites que permitan implementar medidas de protección. La imposibilidad de identificar un rostro o un Estado para la amenaza o el ataque niega la posibilidad de señalar quién es el enemigo que se debe combatir, pero, también, quién es el yo que se debe proteger. De esta forma, Agamben ha señalado la virtualización de todos los miembros de un Estado como *homini sacri* en el sentido de que, potencialmente, pueden pasar rápidamente a convertirse en amenaza o, simplemente, dejar de ser considerados parte del yo que el sistema inmunitario del Estado tiene que proteger. Cf. Borradori, G., *La filosofía en una época de terror*, *op. cit.*, pp. 142-152.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 145.

Estado-nación, se busca depurar responsabilidades a través del error que permitió el ataque. Parece que existiera una forma de evitar que el ataque externo golpee el cuerpo y que, solo por un error en las prácticas del sistema inmunitario, aquel ha tenido lugar y, por tanto, con una correcta actuación, se podrían evitar futuros ataques.

Se trata de un trauma y, por consiguiente, de un acontecimiento cuya temporalidad no procede ni del ahora presente ni del presente pasado, sino de un impresentable que está por venir. (. . .) Imagine que se hubiera dicho a los norteamericanos, y a través de ellos al mundo entero: lo que acaba de pasar (la destrucción espectacular de las torres, la muerte teatral pero invisible de miles de personas en pocos segundos, etc.) es algo grave, un crimen terrible, un dolor sin fondo; pero, bueno, ya se acabó, no volverá a comenzar, jamás habrá algo tanto o más grave que esto. Presumo que el duelo habría sido posible en un tiempo bastante corto. (...) Hay traumatismo sin trabajo de duelo posible cuando el mal viene de la posibilidad de que lo peor esté por venir, de la repetición por venir, pero mucho peor. El traumatismo es producido por el *porvenir*, por la amenaza de lo peor *por venir* más que por una agresión pasada y «terminada»⁵³¹.

La posibilidad de una repetición, más violenta y espectacular que el acontecimiento que ha generado el traumatismo lleva a la lógica inmunitaria, bajo la falsa imagen de la infalibilidad, a adaptar las medidas de seguridad a ese futuro incierto.

Si aceptamos la premisa central del planteamiento de Esposito, a saber, que las medidas inmunitarias protegen la vida a través de su negación, el riesgo que aparece en el horizonte de la biopolítica a partir de los acontecimientos del 11S con la imposibilidad de identificar al enemigo concreto, se extiende a escenarios todavía no explorados. Así, frente al peligro que representa la globalización del flujo económico y de personas, los Estados tienden a reconstruir, débilmente, su identidad para poder enfrentarse a la «aterradora lógica autoinmune»⁵³². Sin embargo, como se puede anticipar, el problema subrayado por Derrida y por Esposito es que, en el propio gesto de demandar protección ante un enemigo que no es identificable, se termine por producir una lógica autoinmunitaria que fagocite el cuerpo político que quiere proteger. La amenaza constante y anónima incrementa la percepción del riesgo y hace que las medidas de seguridad

⁵³¹ *Ibid.*, pp. 145-146.

⁵³² *Ibid.*, p. 147.

crezcan, propiciando que «en vez de adecuar la protección al efectivo nivel del riesgo, [la lógica autoinmunitaria] tiende a adecuar la percepción del riesgo a la creciente necesidad de protección, haciendo así de la misma protección uno de los mayores riesgos»⁵³³. Podríamos nombrar como «la sociedad del riesgo»⁵³⁴ a esta comunidad que es el resultado de la amenaza constante e impersonal que, en su devenir protectora, compromete la vida que cuida a través de una incesante demanda de protección frente al enemigo incierto.

Así como a finales del siglo XIX la figura del criminal reincidente permitió la aparición de las medidas antropométricas del bertillonaje, el terrorista anónimo –y su máxima expresión, el kamikaze– lleva a la formación de la sociedad del riesgo y su incesante demanda de protección. Lo que ocurre es que, ante una amenaza tan monstruosa, ilocalizable, pero, sobre todo, irrepresentable, porque siempre puede aparecer más violenta y aniquiladora, las medidas de seguridad reclamadas por la sociedad y aplicadas por el Estado se mantienen en un espacio entre la inmunización y la autoinmunización⁵³⁵. Aunque el conflicto mortal se encuentre ya en el origen de la propia comunidad, el horizonte autoinmunitario que se presenta en la lógica de la protección contra lo anónimo y, por tanto, contra una virtual totalidad, revela el oxímoron que habita la lógica inmunitaria y que se produce como resultado del ejercicio –nunca completo, terminado– de delimitar las fronteras.

No es solo que el sistema inmunitario no es infalible, sino que, además, él mismo puede ser el causante de la enfermedad que lo ataca. El estado de alarma constante, la presencia virtual y potencial de una amenaza total, obliga a la implementación de lo que podríamos llamar como una lógica de la seguridad inscrita en el horizonte autoinmunitario. Tal y como ha señalado Agamben, «la declaración del estado de excepción está siendo progresivamente sustituida por una generalización sin precedentes del paradigma de la seguridad como técnica normal de gobierno»⁵³⁶. Lo que Agamben llama paradigma de la seguridad se formula en los trabajos de Derrida y Esposito como lógica autoinmunitaria porque, y esto es lo decisivo, es un paradigma que protege en un

⁵³³ Esposito, R., *Immunitas*, op. cit., p. 19 [ed. cast.: 27-28].

⁵³⁴ Cf. Matías L. Saidel, tesis doctoral inédita «Re-trait de la comunidad: el pensamiento impolítico de lo común en Nancy, Agamben y Esposito» (Istituto Italiano di Scienze Umane, 2011), p. 321.

⁵³⁵ Basta recordar el caso tratado en el apartado anterior a propósito de la medida de internamiento en sanatorios para los enfermos de sida a finales de los años ochenta en Cuba, donde como hemos indicado, aunque controvertida, fue una medida que gozó de una gran aceptación por parte de la población sana.

⁵³⁶ Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Homo sacer, II, I (Torino: Bollati Boringhieri, 2003), p. 24 [ed. cast.: 44].

horizonte que se arriesga de negar y aniquilar el cuerpo protegido. Por tanto, no es solo que el estado de excepción se diluya en el paradigma de la seguridad y normalice medidas aplicadas antes solo a la excepción, sino que esta normalización de la excepción revela el desdibujamiento de límites que caracteriza la política de los últimos veinte años.

Es importante señalar que la lógica de la seguridad se alimenta de aquello que produce y reproduce –como indicó Derrida con la repetición constante de las imágenes del 11S– y que, posteriormente, combate de forma espectacular produciendo más alimento. Esta lógica ha sido puesta de relieve por Derrida, Esposito y Agamben bajo la figura de la guerra preventiva.

La racionalidad gubernamental moderna reproduce exactamente la doble estructura de la providencia. Cada acto de gobierno tiende a un fin primario, pero precisamente por eso puede implicar efectos colaterales (*collateral damages*), previstos o imprevistos en los detalles, pero en todo caso presupuestos. El cálculo de los efectos colaterales, que pueden ser también considerables (en el caso de una guerra, implican la muerte de seres humanos y la destrucción de ciudades), es en este sentido parte integrante de la lógica del gobierno⁵³⁷.

El cálculo de los daños o efectos colaterales funciona de una forma perversa según la cual es legítimo sacrificar un número limitado de vidas para evitar un mal futuro. En cierto sentido, René Girard anticipó la lógica del sacrificio que acompañaba a toda violencia o, mejor, al fin de la violencia que solo se vuelve posible con un número de víctimas. Cuando Derrida llama a una cierta interpretación del atentado del 11S sirviéndose de las palabras del entonces presidente George W. Bush «*the axis of Evil*»⁵³⁸, está apuntando a ese mal absoluto que prevé vendrá acompañado de grandes sacrificios. Si bien la lógica de que al mal o a la enfermedad que ataca un cuerpo político, se le presupone un cierto gravamen, en el sentido de unos costes que la acompañan, el anonimato y la figura absoluta del terrorista que se abre paso a partir del 11S se arriesga a tener que convertir el cuerpo social que protege en tributo a pagar para mantener la lógica de la seguridad. Como había expresado Girard a propósito del mal que ataca a una comunidad: «El monstruo desempeña en cierto modo el mismo papel que la peste de

⁵³⁷ Agamben, G., *Il regno e la gloria*, op. cit., pp. 135-136 [ed. cast.: 211].

⁵³⁸ Borradori, G., *La filosofía en una época de terror*, op. cit., p. 148.

Tebas; aterroriza a la comunidad; le exige un tributo periódico de víctimas»⁵³⁹. Sin embargo, debemos examinar las consecuencias de trasladar el paradigma del sacrificio a la lógica de la seguridad en una comunidad atacada por un mal que es a la vez absoluto y anónimo.

Que el cálculo de los daños colaterales pase a formar parte del ejercicio del gobierno quiere decir que, a diferencia del tributo o sacrificio que requería un determinado mal, que aparecía posteriormente a la venida del mal, la lógica de la seguridad característica de los últimos veinte años introduce en su forma de hacer política el sacrificio para evitar un mal futuro –que se encuentra en un infinito devenir–.

El acontecimiento traumático no termina con la realidad propia del suceso, sino que, al contrario, abre un nuevo horizonte del que protegerse. La interpretación del suceso traumático subraya que este no es definitivo, en el sentido de acabado, sino que precede o se sitúa en el umbral que abre el diálogo con un porvenir incierto. Frente a este, el dispositivo inmunitario se activa incluyendo los daños colaterales que pueden ser tributos a pagar con tal de defender al cuerpo de futuros ataques. Se crea así una cadena de acontecimientos pasados que permiten la producción de medidas para un ataque que todavía no existe.

Dentro de esta lógica, quizá uno de los conceptos más interesantes para nuestro estudio, puede ser el de guerra preventiva. Esta puede considerarse como el caso límite de la producción de medidas que previenen la llegada de un mal futuro y que, sin embargo, en el propio aplicarse, se realiza ella misma –la medida de seguridad– como generadora del mal que quería que proteger:

En la figura autorrefutadora de una guerra tendiente a evitar la guerra, lo negativo del procedimiento de inmunidad se redobra sobre sí mismo hasta ocupar toda la escena: la guerra ya no es el reverso siempre posible, sino la única realidad efectiva de la coexistencia global, donde lo que importa no es tan solo la especularidad de que este modo se determina entre adversarios que, sin embargo, se diferencia en cuanto a responsabilidad y motivación iniciales, sino también el resultado contrafáctico que su conducta necesariamente activa, esto es, la multiplicación exponencial de esos mismos riesgos que se quería evitar, o al menos reducir,

⁵³⁹ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, trad. Joaquín Jordá (Barcelona: Anagrama, 1983), p. 95.

mediante instrumentos que inevitablemente están destinados, en cambio, a reproducirlos intensificados⁵⁴⁰.

La idea de protegerse de una guerra futura con una guerra presente se convierte en la mayor expresión de la lógica autoinmunitaria denunciada por Derrida, Agamben y Esposito. En términos similares se ha expresado Judith Butler a propósito de la lucha contra el terrorismo que, siguiendo los términos de Agamben, permite establecer un estado de excepción permanente. Así, «si esta guerra se vuelve permanente del aparato de Estado [...] entonces el Poder Ejecutivo ha establecido de hecho su propia función judicial haciendo caso omiso de la división de poderes, de la orden de hábeas corpus [...] y del derecho correspondiente a juicio»⁵⁴¹.

El paradigma de la seguridad nos sirve de vértice para pensar el tránsito del modelo del *Welfare* al de la desregulación neoliberal. El concepto de riesgo⁵⁴² rima con el cálculo de los daños colaterales derivados de una acción protectora ante aquel. De esta forma, la noción de riesgo se vincula necesariamente con la producción y destrucción de libertades que, en nombre de un mal futuro, puede ser regulada. Encontramos en Foucault a propósito de la delimitación de libertad para su propia conservación:

El liberalismo plantea simplemente lo siguiente: voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a procurar que tengas la libertad de ser libre. Y al mismo tiempo, si ese liberalismo no es tanto el imperativo de la libertad como la administración y la organización de las condiciones en que se puede ser libre, verán con claridad que en el corazón mismo de esa práctica liberal se instaura una relación problemática, siempre diferente, siempre móvil entre la producción de la libertad y aquello que, al producirla, amenaza con limitarla y destruirla. (...) Es preciso por un lado producir la libertad, pero ese mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, coerciones, obligaciones apoyadas en amenazas, etcétera⁵⁴³.

⁵⁴⁰ Esposito, R., *Bíos.*, op. cit., p. 161 [ed. cast.: 237-238].

⁵⁴¹ Judith Butler, *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*, trad. Fermín Rodríguez (Buenos Aires: Paidós, 2006), p. 93.

⁵⁴² Para un estudio más detallado sobre la noción de riesgo aplicada a las políticas contemporáneas, cf. Luara Bazzicalupo, *Biopolítica* (Roma: Carocci, 2010), pp. 65-79.

⁵⁴³ Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*, trad. Horacio Pons (Madrid: Akal, 2012), p. 72.

Aunque Foucault circunscribe este nuevo arte de gobernar del liberalismo ya en el siglo XVIII, nos parece que como han puesto de relieve Derrida y Esposito, el paradigma de la seguridad como deriva tanatopolítica del paradigma inmunitario solo puede entenderse bajo los acontecimientos de los últimos ochenta años. Nunca como ahora la sujeción de la libertad apareció supeditada al concepto de riesgo y, esto es posible, principalmente, porque en los últimos veinte años la figura del enemigo no tiene un rostro determinado. Es cierto que el paradigma inmunitario tiene un recorrido mucho más largo, y que «el nacimiento del estado de población y la primacía de los dispositivos de seguridad coinciden así con la relativa decadencia de la función soberana y con la emergencia en primer plano de aquella gubernamentalidad que define el problema político esencial de nuestro tiempo»⁵⁴⁴. Sin embargo, una vez más, existe una especificidad y un riesgo autoinmunitario que en el análisis de Foucault y de Agamben⁵⁴⁵ no aparece reconocido, y es el anonimato contra el que combaten los dispositivos de seguridad.

Solo porque el riesgo se da en un contexto deslocalizado, sin demarcación clara y con difícil acotación, el cálculo de los daños colaterales puede elevarse casi hasta el infinito –y cumplir así su destino autoinmunitario de destrucción–. La noción de peligrosidad, que dirige su mirada a un futuro incierto, permite la implementación de medidas con mayor o menor repercusión en el presente –desde el uso de bolardos hasta el concepto límite de guerra preventiva–. En el caso de la noción de peligrosidad o riesgo resulta evidente que lo que hace activar los dispositivos inmunitarios no es un acontecimiento –pues este no se ha producido– sino el relato que se hace de un suceso pasado –puesto que el acontecimiento fundacional no puede ser ya evitado–. A través de la narración del suceso se modifica la peligrosidad o el riesgo futuro que lo acompaña y, consecuentemente, la necesidad de aplicar medidas que lo neutralicen.

Sin embargo, contra lo que podría parecer, las medidas autoinmunitarias son el resultado del paradigma inmunitario moderno como forma de gobierno y no el fruto de la voluntad particular de un determinado gobierno. En cierto sentido, podemos decir que nos encontramos en un momento en el que la burocratización o automatización de los

⁵⁴⁴ Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Homo sacer, II,4 (Vicenza: Neri Pozza, 2007), p. 125 [ed. cast.: 194].

⁵⁴⁵ Como ya hemos señalado, Agamben reconoce la deriva autoinmunitaria de la política occidental desde el inicio de esta y, de esta forma, liga el destino de esta a su futuro autodestructivo. Sin embargo, nos parece más interesante el análisis de Derrida y Esposito que circunscriben este destino al siglo XX y añaden la particularidad que concede el enemigo anónimo en los últimos veinte años.

dispositivos vinculados al sistema inmunitario –o a la lógica de la seguridad de los Estados– opera por sí misma «como simple efecto de un dispositivo, en razón de las relaciones de fuerzas instaladas, sin que nadie, ningún sujeto consciente, ninguna persona, ningún yo se sienta consciente o se haga responsable él»⁵⁴⁶. En este sentido, lo que pone de relieve Derrida es que no es necesario un acontecimiento que en su posterior narración introduzca los elementos del riesgo y la peligrosidad, sino que, también, existen aplicaciones de la lógica de la seguridad que han adquirido un cierto automatismo. Podemos encontrar situaciones en las que el terror reproduce una lógica ya dada, sin que sea un obstáculo la ausencia de un momento fundacional para la aplicación de medidas inmunitarias.

Para concluir, diremos que la perversión autoinmune –que termina con destruir el cuerpo que protege– solo es posible por un error conceptual que vincula la salud con el orden y la enfermedad con el desorden⁵⁴⁷. La deseabilidad de seguridad sin límites implica, como hemos visto en la guerra preventiva, la introducción de los daños colaterales como tributos para evitar el mal futuro que terminarán por sacrificar también el cuerpo que protege. Esto solo puede tener lugar a partir de la premisa de que la salud –o un estado de seguridad– solo es posible con la total aniquilación de las amenazas –enfermedades– presentes o futuras. En los dos momentos estudiados en este apartado, las políticas del nazismo y las derivadas del fin de la Guerra Fría, se presenta el mismo riesgo auto-tanatopolítico. Cuando Klemperer escribió que «a causa del nazismo Alemania se

⁵⁴⁶ Borradori, G., *La filosofía en una época de terror*, op. cit., p. 160.

⁵⁴⁷ «La salud como equilibrio y normalidad. Iniciada por la *isonomía tôn dynaméôn* o “equilibrio de las potencias” de Alcmeón de Crotona, proseguida por la *eukrasía* de los médicos de Cos, nunca ha desaparecido de Occidente la tendencia a ver la salud como la recta magnitud y recta proporción estática y dinámica de los datos cuya cuantía o cuya intensidad pueden ser discernidas en la naturaleza del individuo: medidas anatómicas, constantes fisiológicas, actividad mensurable de los órganos, aparatos y sistemas. (...) Estar sano, en este caso, es no presentar anomalía morbosa en la exploración médica; en último extremo, no estar enfermo. Con lo cual el diagnóstico de la salud –el propio chequeo con resultado “negativo”, en el caso más típica– solo *per exclusionem* puede ser hecho», en Pedro Laín Entralgo, *El diagnóstico médico. Historia y teoría*, (Barcelona: Salvat, 1982), pp. 281-282. Laín va a proponer abandonar la noción ideal o utópica de la salud perfecta, sin rastros de enfermedad, para explorar la posibilidad de definir la salud en relación a la actividad que esta permite desarrollar –independientemente de si se encuentra afectado por una posible patología–. De esta forma, la salud deja de contraponerse a la enfermedad y de buscar la rima entre normalidad y anormalidad para dejar paso a una posible relación entre el centramiento al que pueda llegar una persona tras someterse «al máximo descentramiento psico-orgánico que exija la realización de la vida». Lo que nos ofrece la lectura de Laín es una interpretación de la salud que asume como propia la enfermedad o, al menos, una cierta dosis de descentramiento que, sin embargo, permite que el cuerpo se mantenga operativo. Por tanto, la vida saludable no como aquella carente de enfermedad que permitía la aproximación desde el par orden-desorden sino como la funcionalidad del cuerpo que sufre por el descentramiento de la vida. Entonces, la salud se asume desde el descentramiento que implica la vida orgánica y que, sin embargo, hace posible su ejercicio.

ha arriesgado de morir»⁵⁴⁸ no hacía sino subrayar aquello que Derrida años más tarde denunciaría a propósito de las consecuencias del 11S para la política mundial⁵⁴⁹. Sin embargo, es importante recordar la posibilidad de leer la lógica de la seguridad –y por tanto todo el paradigma inmunitario– en los términos médicos expuestos por Biss:

En inmunología, el término *regulación* se refiere a las estrategias que emplea el cuerpo para no dañarse a sí mismo. Si nos encontramos mal cuando estamos enfermos, se debe en parte a que nuestro sistema inmunitario puede no ser del todo inocuo para nuestro cuerpo: la misma fiebre que retrasa el crecimiento de las bacterias nocivas puede y acaba dañando las enzimas del cuerpo si se vuelve muy alta (...) y, en cantidades excesivas, las mismas señales químicas fundamentales que desencadenan la respuesta inmune pueden acabar provocando fallos orgánicos. Por muy necesarios que sean, cuando los impulsos protectores no se regulan, puede resultar muy peligrosos⁵⁵⁰.

Aunque Derrida y Esposito coinciden en la necesidad de producir alteridad para desarrollar mecanismos de inmunización, la gran diferencia en sus diagnósticos reside en que, mientras para el primero, la lógica de la seguridad a partir 11S se encuentra en constante riesgo autoinmune, para Esposito se trata de un acontecimiento contingente que puede ser redirigido en clave regulativa. Los mecanismos inmunitarios de la lógica de la seguridad que, aunque reconocemos desde el inicio de la modernidad, alcanzan en el siglo XX su mayor desarrollo con la pérdida de delimitación del enemigo, nos lleva a la necesidad de reformular el paradigma de la salud para salir del riesgo autoinmune. En este sentido, nos alejamos de las consecuencias derridianas en términos tanatopolíticos para dirigir nuestra mirada a ese concepto de regulación que permita una reformulación de la enfermedad. No se trata de acabar con la urgencia de la salud porque exista el riesgo de que sea peor el remedio que la enfermedad, sino de encontrar un correcto estado de regulación de la primera.

⁵⁴⁸ Klemperer, V., *op. cit.*, p. 15 [Traducción mía].

⁵⁴⁹ «Esto significa que el “acontecimiento mayor” no habrá consistido el “11 de septiembre” en una agresión pasada, presente y efectiva. X habrá sido traumatizado (¿X? ¿Quién? ¿Qué? Nada menos que el “mundo”, bastante más allá de los Estados Unidos, en todo caso la posibilidad del “mundo”), pero traumatizado no en presente, o desde el recuerdo de lo que habrá sido un presente pasado. No; ha sido traumatizado desde el porvenir impresentable, desde la amenaza abierta de una agresión capaz de golpear un día, más tarde, quién sabe, a la *cabeza* del Estado-nación soberano *par excellence*», en Borradori, G., *La filosofía en una época de terror*, *op. cit.*, p. 147.

⁵⁵⁰ Biss, E., *op. cit.*, p. 172.

SEGUNDA PARTE. EL PARADIGMA INMUNITARIO Y EL DERECHO: ENDÍADIS DE LA COMUNIDAD

La noción de derecho nos viene de Roma y,
como todo lo que viene de la antigua Roma,
que es la mujer llena de nombres de
blasfemia a la que se refiere el *Apocalipsis*,
es pagana y no bautizable.

Simone Weil⁵⁵¹

1. La inmunización desde su perspectiva jurídica

En los dos primeros apartados hemos señalado la distinción entre las nociones de *communitas* e *immunitas* en el esquema teórico de Esposito: mientras que la primera se caracteriza por el fluir ininterrumpido del *munus* y por la exposición a la que son sometidos los miembros de aquella —con la consecuencia de la ruptura de la identidad individual—, la *immunitas* reconstruye los límites de lo propio a través de la dispensación de la obligación de la comunidad. En pocas palabras, podríamos decir que la comunidad es la afirmación del *munus* mientras que la *immunitas* es aquella que lo niega. En el interior del sistema inmunitario, Esposito sitúa el aparato jurídico como uno de sus principales dispositivos que le permite interrumpir el flujo del *munus* y, por tanto, reconstruir los límites del individuo⁵⁵².

Para aproximarnos a la experiencia jurídica y examinar por qué esta aparece como el elemento principal del sistema jurídico, es necesario establecer la primera característica

⁵⁵¹ Simone Weil, *Escritos de Londres y últimas cartas*, ed. Maite Larrauri (Madrid: Trotta, 2000), p. 26.

⁵⁵² No vamos a repetir las características del sistema inmunitario principalmente desde su lectura biológica (cf. II. 1. 2) ni desde la interpretación de Esposito. Lo que nos proponemos ofrecer en este apartado son medios para comprender el fenómeno jurídico y por qué Esposito considera a este como uno de los principales dispositivos del sistema inmunitario para reconstruir los límites de lo propio que la comunidad ha desdibujado.

que hemos nombrado del sistema inmunitario, a saber, el carácter negativo que lo atraviesa. Lo que resulta central en el análisis de Esposito no es, o por lo menos, no solo, el carácter regulador que tiene el derecho en tanto que permite hablar de una normatividad de la vida sino, sobre todo, el aspecto negador del flujo del *munus*. En cierto sentido, las interpretaciones del derecho como mero regulador de normas resultan inadecuadas e insuficientes si se incluye el derecho en el marco teórico del paradigma inmunitario. Esto no quiere decir que Esposito niegue la función normativa del ordenamiento jurídico, sino que, al aproximarse a ella desde su relación con la comunidad, aquella revela el carácter negativo que la atraviesa. En sus propias palabras:

La función inmunitaria que desempeña el derecho con relación a la comunidad resulta evidente de inmediato y como tal es reconocida universalmente incluso fuera de la literatura jurídica. Desde su origen, el derecho está ordenado a salvaguardar una convivencia entre los hombres expuesta naturalmente al riesgo de un conflicto destructivo. Por ende, aun antes que con las formas de su ordenamiento, el derecho está en necesaria relación con la vida misma de la comunidad⁵⁵³.

Frente a las teorías normativas, institucionalistas o relacionales del derecho⁵⁵⁴, Esposito mantiene una lectura negativa del derecho en su relación con la vida. La experiencia jurídica aparece como negadora de la vida que se encuentra inmersa en el fluir del *munus* que afirma la comunidad y, en este sentido, el ordenamiento permite la restitución de lo propio. Desde esta aproximación al derecho a partir de la inmunización, Esposito traza las similitudes entre el funcionamiento del sistema inmunitario en la esfera médico-biológica —que hemos comentado de forma extensa en la primera parte del capítulo— y la jurídica. La circulación del *munus* que interrumpe, para proteger a los miembros ligados a través de él en sede comunitaria, ayuda a reconstruir los límites de lo propio que la segunda ha desdibujado.

Mientras la *communitas* era pensada desde el aspecto impersonal de vinculación con los otros, la inmunidad del derecho reclama el espacio para la persona que se posiciona ahora como titular de derechos. La especificidad que Esposito otorga al ordenamiento jurídico puede pensarse desde la articulación que este hace a partir de la

⁵⁵³ Esposito, R., *Immunitas*, op. cit., p. 25 [ed. cast.: 35].

⁵⁵⁴ Para una aproximación en términos generales, remitimos la atención a la extensa obra de Norberto Bobbio, particularmente a su *Teoría general del derecho*, trad. Jorge Guerrero (Bogotá: Temis, 2012).

gramática de lo propio; mientras que la *communitas* aparece como aquello que no puede ser apropiado, el derecho alude al individuo que lo ostenta.

Antes de continuar, para comprobar la validez de la premisa de Esposito, debemos examinar en qué consiste el derecho antes de incluirlo en la interpretación que ofrece el paradigma inmunitario. El estudio etimológico nos ofrece una aproximación a la evolución del significado. El análisis que realiza Benveniste del *ius* latino pone de manifiesto su vinculación con la *dikē* griega: «Estos dos términos, aunque diferentes por su origen, entran en series paralelas: *dikēn eipeîn* responde a *ius dicere*; *dikaïos* a *iustus*»⁵⁵⁵. A partir de del verbo de *ius*, *iuro* «jurar», Benveniste indaga por la separación que solo en apariencia acaece entre los dos términos. Gracias al examen del iranio y el védico, Benveniste se remonta a la prehistoria del latín *ius*, **yous*, que significa «el estado de regularidad, de normalidad, que es requerido por reglas rituales»⁵⁵⁶. La noción latina de *ius* permite dos significados; la primera, la que viene marcada por el derivado *iustus* (*iusta nuptiae*, *iusta uxor*), que designa la conformidad de un acto al estado de *ius*; la segunda, la que es presentada en la expresión *ius dicere*, que remite a «la fórmula de la normalidad». Es necesario examinar la similitud de las fórmulas jurídico-religiosas del juramento para entender la proximidad que une ambas esferas. Es significativo que la fórmula del juramento en las dos esferas –la religiosa y la jurídica– emplee el uso del imperativo⁵⁵⁷.

No solo están en imperativo las leyes de las XII Tablas (*sacer esto*, *paaricidas esto*, *aeterna auctoritas esto*) y las fórmulas de los contratos jurídicos (*emptor esto*, *heres esto* [que sea el comprador, que sea el heredero]), también el juramento, quizá la más antigua de las instituciones jurídico-religiosas, implica un verbo en imperativo (*martys esto*, *isto Zeus* [que sea testigo, que lo sepa Zeus])⁵⁵⁸.

Lo que podemos inferir del uso del imperativo en las fórmulas jurídico-religiosas es que estas no se refieren al ser sino al deber-ser; la ontología que revelan estas formulaciones es de carácter performativo –a diferencia de lo ocurre con la tradición filosófica-científica que se expresa en indicativo e indica una ontología del ser–. Esta

⁵⁵⁵ Benveniste, É., *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, op. cit., p. 304.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 305.

⁵⁵⁷ Cf. Giorgio Agamben, *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*, *Homo sacer*, II, 5 (Torino: Bollati Boringhieri, 2012), pp. 135-139 [ed. cast.: 179-183].

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 137 [ed. cast.: 181].

característica del imperativo presente en las dos esferas –la jurídica y la religiosa– nos ayuda a entender la solidaridad entre ambas hasta llegar a una suerte de indistinción. En este sentido, no podemos hablar, sino de un modo anacrónico, de una «religión romana» en el sentido moderno pues, como ha subrayado Agamben, si recordamos la definición que Cicerón recoge del pontífice Cota sobre el *ius divinum*, la religión de pueblo romano «se halla dividida en ritos sagrados y auspicios (a los que habría de añadirse una tercera cosa, si es que los intérpretes de la Sibila o los arúspices han sido capaces de suministrarnos –a partir de portentos y señales- alguna advertencia premonitoria), jamás pensé yo que hubiera de despreciarse ninguna de tales prácticas religiosas»⁵⁵⁹.

Es necesario tener presente el carácter prescriptivo del *ius* y del *iuro*, aparece en fórmulas concretas, rituales, recitadas bajo una cierta organización litúrgica; la cercanía de ambos términos permite pensar el carácter prescriptivo de la esfera religiosa y jurídica a partir de un momento co-originario.

Hay fundamento para considerar que en general *ius* es una fórmula y no un concepto abstracto: *iura* es la recopilación de las sentencias de derecho. Cfr. Plauto: *omnium legum atque iurum fitor* (*Epidicus*, 522-523). Estos *iura*, como las *dikai* o como las *thémistes*, son fórmulas que enuncian una decisión de autoridad; y en todas las partes en que estos términos son tomados en un sentido estricto, encontramos tanto para las *thémistes* y las *dikai* como para *ius* y *iura* la noción de textos fijos, de fórmulas establecidas, cuya posesión es privilegio de ciertos individuos, de ciertas familias, de ciertas corporaciones⁵⁶⁰.

Las prescripciones repetidas en las fórmulas jurídico-religiosas implican, como indica Benveniste, el privilegio de ciertos individuos, familias o corporaciones. El derecho aparece, entonces, como una prescripción –ordenada y repetida– que se dice de alguien o algunos. Lo que encontramos en Esposito, es que el término *ius*⁵⁶¹, en su

⁵⁵⁹ «Cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit, si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt», en Cicerón, *Sobre la naturaleza de los Dioses*, trad. Ángel Escobar (Madrid: Gredos, 1999), pp. 293-294.

⁵⁶⁰ Benveniste, É., *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, op. cit., p. 306.

⁵⁶¹ «*Ius, iuris*: El derecho de hacer alguna cosa, derecho, privilegio, facultad, poder, autoridad: *suum ius suis legibus obtinere*, ejercitar los propios derechos según las propias leyes, CIC.; (*nobilibus*) *in hos eadem omnia sunt iura, quae dominis in servos*, los nobles tienen los mismos derechos sobre la plebe que tienen los padrones sobre los esclavos, CAES. B. G. 6, 13, 2; *de suo iure decedere*, renunciar a hacer valer el propio derecho, CIC.; *ius agendi cum populo, cum plebe*, derecho de convocar al pueblo (en la *comitia centuriata*), la plebe (en los comicios tributarios), CIC.; *optimo iure esse*, gozar de la plenitud de derechos, CIC.; *aequo iure esse*, gozar de plena paridad de derechos (dicho de la ciudad federada), CIC.; *conservare*

formulación contemporánea como derecho, conserva el significado litúrgico y, lo más importante, de privilegio que se encuentra en su origen romano. Esta es la característica que lleva a Esposito a presentar el sistema jurídico como el principal dispositivo del sistema inmunitario: su condición particular de privilegio. Precisamente porque «el derecho, en su forma histórica constituida, es siempre de alguien, nunca de todos»⁵⁶², cumple con la función principal del sistema inmunitario, a saber, interrumpir el flujo de *munus* que confunde los límites individuales. El derecho, al ser siempre de alguien, delimita las fronteras del sujeto como sujeto de derecho. La función inmunitaria del derecho, antes que como formulaciones y prescripciones que ordenan la vida en comunidad, aparece para Esposito como relación necesaria de la vida –individual– con la comunidad. Es indispensable el carácter inmunitario del derecho puesto que, a través de la exclusión del que no lo goza, es decir, del privilegio que tiene el que posee un derecho, se constituyen los límites individuales eliminados por el contagio de la comunidad. Por consiguiente, el derecho es siempre de uno, o de un grupo, pero nunca de la totalidad –pues de lo contrario no podría establecer la pertenencia–. Contra el insostenible contagio que representa el *munus* en constante circulación que la *communitas* afirma, el paradigma inmunitario reacciona con el dispositivo jurídico para restituir la vida privada que la primera niega. Por tanto, el derecho inmuniza a aquel individuo que se encuentra vinculado con la comunidad por la obligación recíproca del don: «Es inmune quien no debe nada a nadie según la doble acepción de la *vacatio* y la *excusatio*: ya se trate de autonomía originaria o de la dispensa de una deuda contraída anteriormente, lo que cuenta en la determinación del concepto es el estar exento de la obligación del *munus*»⁵⁶³.

Puesto que el derecho protege al individuo, pero también la vida de la comunidad –pues de lo contrario llegaría a una contaminación insoportable para la vida–, se revela el nexo negativo que mantiene unidas *communitas* e *immunitas*. El derecho desempeña la función de proteger negando la vida; negar la obligación –como don– del *munus*. Lo que

iura belli, observar los derechos de guerra, CIC.; *ius est belli ut...*, es derecho de guerra que..., CAES.; *patrium ius*, patria potestad (que concedía el derecho de vida y de muerte sobre los miembros de la familia), LIV.; *sui iuris esse*, depender solo de sí mismo, ser independiente, CIC. e a.; *aliquem sui iuris facere*, hacer sujeto a alguno, VELL. 2, 108, 2; *aliquem proprii iuris facere*, hacer independiente a alguno, IUST.; *suo iure*, bien con razón, con razón, CIC.; *optimo iure*, con las mejores razones, justamente, CIC.; *alicui ius est* y el infinitivo., alguno tiene el derecho de..., CIC» en Castiglioni, L. y Mariotti, S., *Vocabulario della lingua latina*, op. cit., p. 706 [Traducción mía].

⁵⁶² Esposito, R., *Immunitas*, op. cit., p. 13 [ed. cast.: 20].

⁵⁶³ *Ibid*, p. 8 [ed. cat.: 14].

una vez más queda patente es el primado lógico y ontológico de la obligación respecto al derecho.

La noción de obligación prima sobre la de derecho, que está subordinada a ella y es relativa a ella. Un derecho no es eficaz por sí mismo, sino solo por la obligación que le corresponde. El cumplimiento efectivo de un derecho no depende de quien lo posee, sino de los demás hombres, que se sienten obligados a algo hacia él. La obligación es eficaz desde el momento en que queda establecida. Pero una obligación no reconocida por nadie no pierde un ápice de la plenitud de su ser. Un derecho no reconocido por nadie no es gran cosa⁵⁶⁴.

Esposito interpreta la obligación de Weil como el *munus* que los miembros de la comunidad comparten y no pueden negarse a dar –que va desde dentro del individuo hacia afuera, desde lo propio al común que en ese movimiento se destituye y se vacía–. Sin embargo, cuando el derecho como sistema normativo quiere proteger al individuo, esto es, restituir los límites borrados por la contaminación de la comunidad, necesariamente hace a esta menos común –en tanto que reconstruye los límites de lo propio eliminados por ella–. En palabras de Esposito:

Se podría llegar a decir que el derecho conserva la comunidad mediante su destitución. Que la constituye destituyéndola. Y esto –con paradoja extrema– en la medida exacta en que procura reforzar su identidad. Asegurar su dominio. Reconducirla a lo «propio» de ella (si es cierto que «propio» es exactamente aquello que no es «común»). Esforzándose por hacerla más *propia*, el derecho la hace necesariamente menos común. (...) La obligación de la que ella [Weil] habla es exactamente el *munus* compartido por los miembros de la *communitas* en una dirección que de dentro afuera, de uno a otro, de lo propio a lo común⁵⁶⁵.

La sujeción de la que habla Esposito es la de los individuos, en primera instancia, a la obligación de compartir [*condivisione*] con los otros miembros de la comunidad; sin embargo, como debe notarse, esta sujeción a la obligación, al deber de dar, constituye que solo se es sujeto de la propia desapropiación –esto es, del propio vaciamiento o de la

⁵⁶⁴ Simone Weil, *Echar raíces*, trad. Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella (Madrid: Trotta, 1996), p. 23.

⁵⁶⁵ Esposito, R., *Immunitas*, *op. cit.*, pp. 26-27 [ed. cast.: 37].

propia desubjetivación—. La obligación —del *munus*— revela su dinámica expropiativa a la que se enfrenta el derecho a través de la noción de «persona jurídica». «Si la *communitas* necesariamente remite a algo “impersonal” —o aun “anónimo”, como precisa Weil— el principio inmunitario del derecho vuelve a ubicar en el centro de la escena a la persona como única titular de derechos»⁵⁶⁶. La función del derecho de restituir los límites perdidos de lo propio se realiza a través de la figura del titular o sujeto de derechos, que se contrapone necesariamente a aquel que no los posee; como precisa Esposito, «el derecho en todo momento sigue siendo esencialmente particular, incluso personal»⁵⁶⁷.

Por un lado, solo quienes son reconocidos como sujetos jurídicos de y por una comunidad devienen sujetos plenos de derechos, por otro lado, aquellos que, sin ser reconocidos, habitan una comunidad, a través de su exclusión, son reconocidos como sujetos parciales o nulos de derecho. «Solo hay derecho de la parte; nunca del todo: el todo, como también la nada, pertenece a la justicia»⁵⁶⁸. La condición excluyente del derecho se fundamenta en la necesidad de ser propiedad de alguno y no de otro. El derecho de hacer algo implica el poder, la autoridad, en última instancia, el privilegio de tener la capacidad de usarlo que otro no tiene. «La privacidad de la posesión coincide con la privación que determina en quien no la comparte con el legítimo propietario, es decir, en toda la comunidad de los no-propietarios»⁵⁶⁹.

Como sabemos, Esposito sitúa el origen del paradigma inmunitario en la modernidad; sin embargo, el derecho como dispositivo de la lógica inmunitaria opera ya en el aparato jurídico romano. Lo que ocurre es que no es hasta la época moderna donde el paradigma inmunitario adquiere unas ciertas características que examinaremos a continuación, que llevan a Esposito a presentar una lectura divergente de la que vimos en Agamben. Los trabajos de Norberto Bobbio también parecen encontrar una cierta característica específica en la modernidad que nos permite hablar de algo más que de un cambio de superficie. Escribe Bobbio:

Si por *poder* entendemos la capacidad que tienen ciertos grupos sociales para promulgar normas de conducta válidas para todos los miembros de la comunidad, y de hacerlas respetar aun con el recurso de la fuerza (el llamado *poder coactivo*), la formación del Estado moderno corre paralela a la formación de un poder coactivo

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 28 [ed. cast.: 38].

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 29 [ed. cast.: 39].

⁵⁶⁸ Esposito, R., *Immunitas*, op. cit., p. 29 [ed. cast.: 40].

⁵⁶⁹ Esposito, R., *Bíos*, op. cit., p. 66 [ed. cast.: 108].

cada vez más centralizado y, por lo tanto, a la supresión gradual de los centros de poder inferiores y superiores al Estado, lo que tuvo como consecuencia la eliminación de todo centro de producción jurídica que no fuera el mismo Estado⁵⁷⁰.

Sin embargo, para Esposito no es solo la centralidad del poder coactivo en la figura del soberano sino, también, la particularidad que caracteriza al derecho del Estado moderno. Es la obra de Hobbes la que permite a Esposito articular el paradigma inmunitario a través de un reclamo de lo propio frente a la contaminación y el riesgo que representa la comunidad. Así, en el capítulo XVIII de *Leviatán*, «De los derechos de soberanos por institución», Hobbes indica que: «Corresponde a la soberanía todo el poder de prescribir las leyes por cuya mediación cualquier hombre puede saber de qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede hacer sin ser molestado por ninguno de los demás súbditos. Y esto es lo que los hombres llaman *propiedad*»⁵⁷¹. Las nociones de derecho y propiedad vienen conectadas en tanto que solo a través del derecho puede establecerse el concepto de propiedad y justificar la separación entre individuo y comunidad. Es en este sentido en el que Esposito identifica en Hobbes el inicio del paradigma inmunitario que, a través del dispositivo jurídico-político, permite proteger al individuo frente a los riesgos de la comunidad o de lo que Hobbes nombra como «condición de mera naturaleza» [*the condition of the meer Nature*]. De este modo, a través del derecho de propiedad, se invierte el vínculo afirmativo de la condición de naturaleza en el sentido negativo del derecho que tiene un individuo de excluir a los otros de aquello que le es propio. Se evita así la competición por las cosas para ser usadas en el estado de naturaleza; por tanto, no es solo la protección de la vida la que garantiza el soberano sino también el fin de la lucha por la apropiación de los bienes. En conclusión, la operación principal del derecho de restitución de lo propio señalada por Esposito se encuentra vinculada a la capacidad para discernir lo propio de lo común⁵⁷².

⁵⁷⁰ Bobbio, N., *Teoría general del derecho*, op. cit., p. 9.

⁵⁷¹ Hobbes, T., op. cit., p. 273.

⁵⁷² Es interesante señalar que Esposito ha sido muy crítico con la noción de derecho público, al entender que esta es una traducción del derecho privado donde el propietario no es el individuo sino el Estado. A diferencia de lo que ocurría con Romano, que invertía los términos de esta relación, Esposito no va a contraponer lo privado a lo público sino a lo común. A propósito de la dificultad para pensar en bienes comunes, esto es, no tutelados ni por privados ni por el Estado, remitimos al siguiente trabajo del autor: cf. Roberto Esposito, *Termini della politica: comunità, immunità, biopolitica* (Milano: Mimesis, 2008).

Por otro lado, la función inmunitaria del derecho la encontramos en su capacidad para anticipar *posibles conflictos* que se producen a través del contagio que tiene lugar en el seno de la comunidad. Como ha sido advertido por Niklas Luhmann, el derecho ofrece las condiciones de relación en clave comunitaria a través de la norma, estableciendo la generalización de expectativas del comportamiento de los otros⁵⁷³. En este sentido, vale la pena señalar que Agamben lleva más lejos la lectura de Luhmann, que es también la de Bobbio, y afirma no la capacidad anticipatoria del derecho sino la función normativa. En este sentido, el carácter central de la norma en el derecho se da «no porque ordene y prescriba, sino en cuanto debe, sobre todo, crear el ámbito de la propia referencia en la vida real, *normalizarla*»⁵⁷⁴. Si bien Esposito no niega el carácter normalizador del derecho, no se encuentra en sus trabajos una voluntad abolicionista –como sucedía en los trabajos de Agamben–, sino un interés por dejar al descubierto su carácter inmunitario⁵⁷⁵.

A partir de lo expuesto, podemos resumir las funciones del dispositivo jurídico en dos: por un lado, constituir lo propio a través de la interrupción de la obligación del *munus* y, por el otro, establecer, con ayuda del no, normas que permitan anticipar el comportamiento de los otros a través de un proceso de normalización o en los términos de Romano de organización⁵⁷⁶. En cuanto a la segunda función, es importante, no obstante, atender a las palabras de Luhmann sobre el mecanismo a través del cual el derecho permite prever los comportamientos de los otros para evitar reducir esta operación a una supresión del conflicto como sucedía con Hobbes:

Exactamente la misma situación se puede mostrar, *mutatis mutandis*, en el área de aquellas generalizaciones que se unen a la expectativa de carácter *normativa*. Aquí,

⁵⁷³ Sin embargo, Luhmann asume esta función del derecho siempre dentro del universo del sistema inmunitario, pues la anticipación de comportamientos del otro también cumple la función de anticipar comportamientos de riesgo. Así, el derecho ofrece una lectura previa a las conductas de los otros que permiten generar una sensación de seguridad en el propio individuo. «Las seguridades (no de las condiciones que *de facto* son alcanzables, sino de la propia expectativa) que se obtienen por medio del derecho se basan, precisamente en que la comunicación de las expectativas funciona incluso en caso de contradicción, aun cuando solo de una manera invertida respecto de la comunicación normal y con diversos valores de enlace», en Niklas Luhmann, *Sistemas sociales lineamientos para una teoría general* (Santa Fé de Bogotá: Universidad Javeriana, 1998), p. 337.

⁵⁷⁴ Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 31 [ed. cast.: 40].

⁵⁷⁵ Es importante hacer notar que esta es la única forma en la que la comunidad puede instituirse y que, por tanto, las dinámicas generadas por el sistema inmunitario no pueden pensarse en un horizonte eliminable. Así, al menos en la filosofía de Esposito, no encontramos un interés por eliminar el carácter inmunitario del derecho y, en un sentido más amplio, de su propia investigación sobre la comunidad. Precisamente al reunir *communitas* e *immunitas* en un mismo horizonte de sentido, haciéndolas indisolubles, no podemos pensar una función no inmunitaria del derecho o, en última instancia, una comunidad que no se inmunice, pues, recordemos, ambos términos forman parte del *munus* y no son escindibles.

⁵⁷⁶ Cf. Romano, S., op. cit.

el aumento de las posibilidades de expectativa adquiere la forma del *derecho*. El aumento se da mediante una limitación (y por ello, una precisión) de las expectativas indicadas. No toda expectativa normativa se puede, *eo ipso*, calificar como derecho. Debe añadirse que no solo para el estilo normativo de la expectativa, sino también para la disponibilidad de sanciones y para la resolución de posibles conflictos en el caso de una decepción, se puede suponer un consenso⁵⁷⁷.

El derecho no es solo un medio –un dispositivo– para resolver conflictos sociales o, como interpreta Esposito la obra de Hobbes, para pasar del conflicto al orden, sino que, en primera instancia, el propio derecho es generador de conflictos en la realización de su función delimitadora –de subjetividades y de comportamientos–.

Sin embargo, esta definición del sistema jurídico como expresión del paradigma inmunitario parece asumir la gramática bélica que encontrábamos en la representación del sistema inmunitario como campo de batalla. Así, el derecho se presenta como aquello que protege al individuo del riesgo –en su horizonte mortal– que implica su vida en comunidad. No obstante, ya hacia el final de *Immunitas* Esposito plantea la posibilidad de una inmunidad común que contiene esta imagen del sistema inmunitario como productor de exclusión. Como ya hemos visto en el apartado anterior, el sistema inmunitario social puede ser leído en otros términos que no implican necesariamente la exclusión de la alteridad sino su asimilación a partir del principio de tolerancia. Así, recordamos, ya a partir de los estudios de Burnet y Tauber, el sistema inmunitario puede y debe ser interpretado como un principio tolerante que favorece la inclusión de lo ajeno. En palabras del propio Tauber:

El fundamento de su pensamiento [*Metchnikoff*] fue la comprensión de la indeterminación de la identidad del organismo, que se logró solo mediante un proceso continuo de autoengrandecimiento y autodefinition. El organismo ya no estaba tan claramente delineado como una entidad dada. Sus «límites» se reestructuraban y reestablecían constantemente bajo el asalto del cambio temporal y el desafío ambiental. Desde esta perspectiva, el organismo se reconstruye, cambia y adapta incesantemente⁵⁷⁸.

⁵⁷⁷ Luhmann, N., *op. cit.*, p. 338.

⁵⁷⁸ Alfred I. Tauber, *The Immune Self: Theory or Metaphor?* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997), p. 59 [Traducción mía].

De ello se infiere la propuesta central sobre la inmunización afirmativa de Esposito, a saber, la posibilidad de que el organismo —y la comunidad—, si se adiestra, puede aprender a reconocer e integrar miembros que originariamente no pertenecen a él. Por tanto, la posibilidad que nos ofrece esta lectura positiva del sistema inmunitario tiene que ser pensada también en el terreno jurídico. Lo que está en juego aquí no es una cuestión biológica sobre el sistema inmunológico que, por lo demás, parece haber sido ya demostrada, sino sobre todo una cuestión filosófica. Si el sistema jurídico es el dispositivo social del sistema inmunológico de la comunidad, ¿puede haber una inmunización común?

Si como hemos expuesto en este apartado, el dispositivo jurídico es uno de los más importantes que el sistema inmunitario⁵⁷⁹ tiene para proteger al individuo y a la comunidad, nos preguntamos cómo puede realizarse el derecho en esta lectura de la inmunización común o afirmativa. Sin embargo, a partir de la interpretación de la inmunidad como un sistema que es capaz de integrar lo extraño, la competencia del derecho como interruptor del *munus* y productor de lo propio encuentra serios problemas para articularse porque recordemos, uno de las características principales del derecho es que remite a lo propio a través de la categoría de persona jurídica. El derecho solo puede entenderse a través de la figura de lo propio, de la discriminación y del privilegio de quien lo tiene respecto a aquel que es privado de él. Así las cosas, ¿cómo reunir el principal dispositivo del sistema inmunitario con su interpretación tolerante? ¿Cómo articular la capacidad de integrar lo ajeno que tiene el sistema inmunitario biológico con el aparato jurídico?

Que la discusión sobre la función que debe tener el derecho se encuentra en un momento decisivo resulta evidente si examinamos toda la literatura sobre este tema de los últimos treinta años. Cuando Nancy Fraser en 2008 publica *Scales of Justice* y explora la insuficiencia del aparato jurídico frente a la incipiente globalización de los poderes económicos⁵⁸⁰, expone la inadecuación del sistema jurídico estatal ante los retos de las

⁵⁷⁹ «Nuestra tesis dice así: el sistema de derecho sirve al sistema social como sistema de inmunidad, lo cual no quiere decir que el derecho esté fundamentado solo en esta razón», en Luhmann, N., *op. cit.*, p. 337.

⁵⁸⁰ «Basta tomar en consideración la subcontratación de servicios, las empresas transnacionales y el registro de negocios deslocalizados (*offshore business*) para apreciar que la producción nacional basada en el territorio es ahora en buena medida nociónal. Además, gracias a la eliminación de los controles de capital en Bretton Woods y a la aparición de los mercados financieros electrónicos globales “24/7”, el control

organizaciones supranacionales. Ante una eliminación de las barreras –comerciales– entre países, Fraser estudia la posibilidad de una «transnacionalización de la esfera pública»⁵⁸¹. La retirada del Estado, en el sentido de una pérdida de soberanía frente a organizaciones internacionales –sobre todo económicas–, ha abierto la discusión sobre si la solución sería volver al modelo de soberanía previo a 1989, o si, más bien, la respuesta podía encontrarse en la creación de instituciones de justicia internacionales que permitan convertir en sujeto de justicia a cualquier individuo afectado por una estructura de poder⁵⁸². En este tipo de propuestas, que encontramos en Italia representadas por Luigi Ferrajoli⁵⁸³, permanece la idea de racionalidad y orden del derecho y simplemente, en el horizonte cosmopolita, se tiende a continuar con la expansión de la esfera del derecho fuera de los límites nacionales iniciada por la esfera económica.

Por otro lado, la quiebra de la soberanía, el concepto clave de la ciencia jurídica que permite el paso del estado de naturaleza al orden artificial del Estado, ha presentado ciertos problemas para la noción del sistema jurídico del Estado. La crisis de la soberanía producida por la globalización parece dirigirse hacia un afuera que rompe los límites de la persona jurídica y el individuo replegado sobre sí mismo sobre el que se funda. En este escenario: «La experiencia jurídica parece entonces dirigirse o a la tentación de una exterioridad completa de los cuadros de la artificialidad moderna o, al contrario, a proyectos de complemento global de aquella artificialidad»⁵⁸⁴. Esta crisis de la soberanía no se debe solo a las instituciones supranacionales en las que se concentran Fraser y Seyla Benhabib⁵⁸⁵, pues como ha señalado Adalgiso Amendola, podemos encontrar el germen del debate de la quiebra de la soberanía en la «reflexión post-Nurémberg»⁵⁸⁶. Las dos autoras citadas parecen buscar en una suerte de retorno al derecho natural la

estatal sobre la divisa nacional es en la actualidad muy limitado», en Nancy Fraser, *Escalas de justicia*, trad. Antonio Martínez Ruiz (Barcelona: Herder, 2008), pp. 167-168.

⁵⁸¹ Cf. *Ibid.*, pp. 302-330. Para una investigación exhaustiva sobre los problemas que presenta la conceptualización de Fraser, Cf. Kate Nash, ed., *Transnationalizing The Public Sphere* (Cambridge: Polity Press, 2014).

⁵⁸² Esto es lo que Fraser ha llamado el principio de todos los afectados [*all-affected principle*]. Cf. Nancy Fraser, *Escalas de justicia*, trad. Antonio Martínez Ruiz (Barcelona: Herder, 2008), pp. 31-65.

⁵⁸³ Cf. Luigi Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno* (Roma: Laterza, 1997).

⁵⁸⁴ Amendola, A., en Bazzicalupo, L., y Esposito, R., *Politica della vita*, op. cit., p. 98 [Traducción mía].

⁵⁸⁵ Seyla Benhabib, *The rights of Others. Aliens residents and citizens* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). Traducción al castellano: Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos* (Barcelona: Gedisa, 2015).

⁵⁸⁶ Para un análisis del retorno del aproximaciones *iusnaturalistas* y de expresiones jurídicas en términos neoaristotélicos, dirijo la atención al trabajo de Amendola, A., en Bazzicalupo, L., y Esposito, R., *Politica della vita*, op. cit., pp. 97-105.

reformulación del aparato jurídico moderno de tal modo que pueda satisfacer unas condiciones mínimas de vida, en particular de eso que se llama «vida buena».

Sin embargo, no es fácil pensar una articulación estatal –o supranacional– que consiga respetar la clave de lectura del sistema inmunitario tolerante propuesta por Esposito. El abandono del estudio del aparato jurídico en la obra de Esposito nos sitúa frente al problema que ha dejado sin resolver: cómo reunir la inmunización afirmativa y el derecho. Si el derecho, por definición, remite a la noción de persona, si como elemento del sistema inmunitario restituye los límites de lo propio, entonces, pensar una inmunidad común –que necesariamente tiene que estar alejada de la gramática de lo propio– se presenta como un oxímoron. Mientras que en *Immunitas* hay una atención pormenorizada al aparato jurídico, en sus obras *Bíos* y *Terza persona* apenas se le hace referencia. Es a este mutismo al que dirigimos nuestra atención y formulamos nuestra pregunta: ¿es posible una articulación del derecho desde la inmunización afirmativa?

El estudio que Esposito realiza del dispositivo jurídico inmunitario, nos parece, por la incapacidad para dar respuesta a esta pregunta, parcial, incompleto y con serios problemas para ofrecer una lectura que nos permita comprender mejor la realidad comunitaria –que al fin y al cabo es el objetivo del paradigma inmunitario–. La imposibilidad que encontramos para responder afirmativamente a la pregunta arriba formulada es que viene impostada en unos términos tramposos y olvida lo que creemos tendríamos que cuestionar antes de pensar la posibilidad de una inmunidad común. La cuestión que nos parece más interesante no es si el ordenamiento jurídico se dirige a los jueces que aplican la norma⁵⁸⁷ o a los miembros de una comunidad⁵⁸⁸, sino quién es el que se encuentra *sujetado* a un ordenamiento jurídico. No podemos seguir dando por sentados los miembros que participan en una comunidad, el estatus de ciudadanía y los privilegios que lo acompañan. El interrogante que debería abrir el estudio del dispositivo jurídico no es, o no solo, la exoneración que hace de la obligación que no se puede negar, el *munus*, sino, quizá antes, si este dispositivo no tiene también una clara función delimitadora que traza quién puede formar parte de una comunidad y quién no. Nos parece que el gesto interesante que lleva a cabo el sistema jurídico y que es poco explorado por Esposito es el de restituir no solo la individualidad perdida por el flujo del *munus* sino la propuesta de un binomio identidad/alteridad a partir de la circunscripción de los

⁵⁸⁷ Cf. Romano, S., *op. cit.*, pp. 27-34.

⁵⁸⁸ Cf. Bobbio, N., *Teoría general del derecho*, *op. cit.*, pp. 79 y ss.

miembros que pertenecen o no a la comunidad. En este sentido, antes que la función de exoneración de la obligación del *munus*, el vector inmunitario del dispositivo jurídico permite, a través de la dicotomía propio/impropio, trazar quién es sujeto de ser exonerado del débito que tiene con la comunidad. No es, o desde luego, no solo, el hecho de restituir los límites de la individualidad que se encontraba perdida en el fluir incesante del *munus* lo que debería caracterizar al dispositivo inmunitario, sino el dudoso privilegio de instituir los límites de la propia comunidad a partir de la noción de membresía. En cierto sentido, el dispositivo no solo reconstruye los límites de lo propio del individuo particular sino de la propia *communitas* que niega. Esta capacidad delimitante es crucial para el análisis del dispositivo inmunitario desde una perspectiva jurídica, pues como veremos en el siguiente apartado, esta continúa operando como agente demarcador. Por tanto, no es solo la reelaboración de lo propio del individuo, que es dispensado de la obligación común sino también la propia comunidad que desarrolla mecanismos para distinguir entre los miembros a los que tiene que proteger y salvaguardar y los que representan una amenaza.

Lo que nos parece insuficiente de la investigación de Esposito, pero también de las otras aproximaciones que hasta ahora hemos examinado⁵⁸⁹, es que se limiten a denunciar la confusión entre lo propio y lo impropio por parte de la filosofía política sin atender a las condiciones de posibilidad que han permitido que aquella se produjera. Cuando en las primeras páginas de *Communitas* se apunta al error de ciertas corrientes filosóficas que han abordado la comunidad a partir de la noción de lo propio, sería interesante ver en qué modo el derecho ha propiciado esta confusión. Resulta evidente que, quizá, la noción de propio e impropio, que ofrece la idea de pertenencia, pueda haber sido desarrollada a partir de la figura del sujeto de justicia de una comunidad, es decir, del miembro reconocido. Sin embargo, todavía no hemos conseguido explicar cómo actúa el patrón de reconocimiento de lo propio, esto es, qué hace a un individuo miembro de una comunidad, en pocas palabras, qué mecanismo es el que lo convierte en sujeto de justicia.

Si como se ha sugerido, «los diferentes Estados no han dejado de redefinir cuál parte de la vida humana y cuál no es sujeto de derechos, esto es, por dónde a través del límite tras el cual el hombre se vuelve ciudadano»⁵⁹⁰, tenemos que indagar los

⁵⁸⁹ En el caso de Agamben, ya hemos señalado en el capítulo anterior los problemas que se derivan de su propuesta ontológica al buscar una traducción política. Aunque Agamben ha dedicado más textos a la ciudadanía, su propuesta de hacerla inoperosa no conseguía trazar una ruta que permitiera realizarla y, por tanto, si bien conservaba un gran interés teórico, no podía considerarse desde el plano político.

⁵⁹⁰ Edgardo Castro, *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia* (Buenos Aires: UNSAM, 2008), p. 59.

mecanismos que operan para constituir a un individuo como ciudadano sujeto de derechos de una comunidad. Así, la imposibilidad de hablar de una inmunidad común reside en que la propia comunidad en cuanto posee sistema inmunitario, esto es, en el momento en el que se constituye como Estado y establece el perímetro de su jurisdicción y los individuos sujetos a ella. La tarea encomendada para los siguientes apartados es la de examinar cuáles son las funciones inmunitarias desarrolladas por el aparato jurídico para identificar al sujeto de justicia. Para ello, haremos una breve digresión por los antecedentes literarios que han formado la figura que se nos revela central en nuestro estudio: el ciudadano.

2. Del mito de la autoctonía ateniense a la ciudadanía romana: relatos sobre la ciudad

Si el sistema jurídico puede pensarse como el elemento central desde el que opera el sistema inmunitario, vamos a indagar desde cuándo ha operado el derecho a partir de la lógica inmunitaria para, así, interrogar por la validez de la interpretación que sitúa la modernidad en el origen del paradigma inmunitario. Esposito reconoce en el derecho romano la práctica inmunitaria –en el sentido que le es inherente al derecho⁵⁹¹– pero, sin embargo, otorga a la modernidad el momento fundacional del paradigma inmunitario al identificar en esta la práctica de conservación de la vida –comunitaria e individual–. Nuestra hipótesis de trabajo, en contra de lo que hasta ahora hemos visto, es que la función inmunitaria del derecho impide respetar la distinción trazada por la modernidad porque aquella solo parece sostenerse por la particularidad otorgada a la *conservatio vitae*. Nosotros, sin embargo, desplazamos el foco de atención de la conservación a la constitución de la comunidad –que necesariamente lleva consigo implícita una voluntad de conservación–.

El momento constituyente de la comunidad que Esposito sitúa en la modernidad como renuncia de la propia potencia por la conservación vital, sin embargo, desatiende la función que lleva a cabo el derecho en ese ejercicio constituyente. De esta forma, no es solo que al momento constituyente lo acompañe la desubjetivación del miembro que pasa a ser súbdito sino también, que la propia constitución de la comunidad implica un reconocimiento por parte del soberano del primero como persona jurídica. Si podemos desplazar la atención de la conservación a la constitución de la comunidad como ejercicio de delimitación, entonces, quizá, el paradigma inmunitario puede interpretarse como una práctica transversal a un cierto tipo de civilización. Los estudios sobre la precedencia ontológica de la *immunitas* respecto a la *communitas* que nos permite articular a esta como resultado de la primera, sin embargo, a veces han descuidado que la clave por la que la negación precede ontológicamente a la comunidad es porque cumple una función delimitadora.

⁵⁹¹ El derecho a partir de su lectura como privilegio. Cf. *supra* II. 2. 1.

En cierto sentido, encontramos ya en el mito cívico ateniense un relato germinal de la lógica de la inmunización y que podemos resumir en la noción de autoctonía⁵⁹². El relato fundacional de la autoctonía griega, aquel que narra el nacimiento de Erictonio⁵⁹³, actúa como clave de una cierta interpretación del civismo correspondiente a una *pólis* por la calidad cívica de sus miembros. «El final del rey patriota queda asociado a la defensa del suelo de la patria, el nacimiento del autóctono abre para Atenas el tiempo de la historia humana»⁵⁹⁴. Según esta interpretación, podríamos decir que la constitución de la comunidad aparece ya desde los relatos homéricos de Erecteo como figura de la autoctonía. El vínculo con la tierra se establece, en primer lugar, por el nacimiento de Erictonio *en y de* suelo griego⁵⁹⁵ —criado en él bajo la custodia de Atenea— que, además, se refuerza con la muerte de Erecteo —enterrado en la tierra por el tridente de Poseidón—. La unión del ateniense con los límites de la *pólis* a través del relato fundacional de la autoctonía construye, además, el régimen político que busca la igualdad de política de sus miembros. Así expresa Platón el vínculo entre la igualdad ante la ley (*isonomía*) y la igualdad de origen (*isogonía*) de todos los ciudadanos de Atenas⁵⁹⁶:

Nosotros [los griegos], en cambio, y nuestros hermanos, nacidos todos de una sola madre, no nos consideramos esclavos ni amos los unos de los otros, sino que la igualdad de nacimiento [*isogonía*] según naturaleza nos obliga a buscar una igualdad política [*isonomía*] de acuerdo con la ley y a no hacernos concesiones los unos a los

⁵⁹² Para un estudio pormenorizado sobre el mito de la autoctonía en Grecia, cf. Nicole Loraux, *Los hijos de Atenea: ideas atenienses sobre la ciudadanía y la división de sexos*, trad. Montserrat Jufresa (Barcelona: Acantilado, 2017), pp. 49-60. Además, no deje de consultarse Roberto Classo, *Le nozze di Cadmo e Armonia* (Milano: Adelphi Edizioni, 1988).

⁵⁹³ Erictonio y Erecteo aparecen en ocasiones empleados indistintamente, aunque generalmente el segundo representa la figura del adulto autóctono. Erictonio nace en la Acrópolis, Erecteo muere en ella; como ha señalado Loraux, se trata de dos héroes parecidos, pero no intercambiables. «Erictonio es el niño milagroso; el rey adulto, el padre de Oritía, de Procris y de Creúsa, el patriota que sacrifica a su hija por la salvación de Atenas, el epónimo trágico de los atenienses se llama Erecteo», en Loraux, N., *Los hijos de Atenea*, op. cit., p. 57. Erictonio es el primer hombre, hijo de Hefesto y Atenea —fruto de semen vertido en la pierna de Atenea— (en ocasiones también representado como hijo de la Tierra), criado por su madre en el Acrópolis para posteriormente convertirse en rey de Atenas. Esta figura del primer hombre se reúne con la del héroe Erecteo, quien tras sacrificar a sus hijas para salvaguardar la gloria de Atenas es fulminado. Cf. Grimal, P., op. cit., pp. 165-168.

⁵⁹⁴ Loraux, N., *Los hijos de Atenea*, op. cit., p. 58.

⁵⁹⁵ Aunque volveremos sobre ello más adelante, sobre los diferentes relatos en torno al nacimiento de Erictonio, remitimos al excelente trabajo de Loraux que estudia las implicaciones de conceder a Gea o Atenea la maternidad de Erictonio. Cf. Loraux, N., op. cit., pp. 67-85.

⁵⁹⁶ Cf. Peter Connolly y Hazel Dodge, *La Ciudad antigua: la vida en la Atenas y Roma clásicas*, trad. Pablo Ripollés y Rosa Cifuentes (Madrid: Acento, 1999); Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua: estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, trad. Daniel A. Moreno (México: Porrúa, 2003).

otros por ningún otro motivo que por la estimación de la virtud y de la sensatez (Mx., 239a)⁵⁹⁷.

La igualdad como fundamento del gobierno se presenta como consecuencia de la propia constitución de la ciudad y no como finalidad a la que esta tiende; se supedita la igualdad política a la igualdad de origen –genético–. De esta forma, los ciudadanos autóctonos se encuentran vinculados *hic et nunc* con el origen común que se expresa en la forma de gobierno presente. Con el relato del pasado puro –en el sentido de no contaminado por miembros ajenos a la comunidad originaria– se legitima el derecho a la propiedad de la tierra de los ciudadanos en el presente. Como recuerda Platón, la estirpe de los atenienses descansa en el origen común que, a diferencia de otras ciudades, ofrece un relato unitario sobre el inicio de la ciudad que tiene consecuencias en el momento presente.

Primer fundamento de su noble linaje es la procedencia de sus antepasados, que no era foránea ni hacía de sus descendientes unos metecos [*metoikountas*] en el país al que habían venido desde otro lugar, sino que eran autóctonos [*autóchthonas*] y habitaban y vivían realmente en una patria, criados no como los otros por una madrastra, sino por la tierra madre en la que habitaban, y ahora, después de muertos, yacen en los lugares familiares de la que los dio a luz, los crio y lo acogió. Por tanto, lo más justo es tributar en primer lugar, un homenaje a la madre misma, porque de esta forma resulta enaltecida, además, su nobleza de nacimiento (Mx., 237b).

En cierto sentido, podemos decir que no solo la *pólis* sino también la forma de gobierno que establece la igualdad de los ciudadanos, la democracia, encuentra su cimiento en el relato mítico del origen del ateniense. La autoctonía se convierte en el *tópos* fundador del discurso sobre la ciudad, que narra a los ciudadanos el origen de la *pólis* y que, además, legitima la posesión de la tierra que hacen los autóctonos; estos se convierten en habitantes legítimos frente a «unos metecos»⁵⁹⁸. En el discurso fúnebre a los aliados corintios, Lisias indica a propósito de los atenienses:

⁵⁹⁷ Platón, *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, op. cit.

⁵⁹⁸ Los metecos en Atenas, a partir de las reformas de Clístenes, tenían que tener un protector ateniense que les ofreciera alojamiento, dado que aquellos no tenían permitido poseer terrenos en la ciudad; la *enktesis*, el derecho a tierra y casa privadas estaba reservado exclusivamente a los atenienses. Además, los metecos

Así pues, fueron muchas las ocasiones que tuvieron nuestros antepasados de combatir por la justicia con opinión unánime. Y es que los inicios de nuestra historia fueron justos: no se reunieron de muchos lugares, como la mayoría, y expulsaron a otros para habitar su tierra. Al contrario, eran autóctonos y poseían la misma como madre y patria [*autóchthones óntes tèn autèn ekéktēnto mētéra kai patrída*] (*Discurso fúnebre*, II, 17)⁵⁹⁹.

Esto refuerza la legitimidad de los ciudadanos atenienses que se convierten todos en descendencias de la misma tierra –madre⁶⁰⁰ y patria– e instaura la ciudad en una línea atemporal que la convierte en objeto incuestionable. El mito del origen de la *pólis* y de sus miembros resuelve la pregunta sobre la inmutabilidad de la ciudad: esta no sufre alteraciones porque sus miembros legítimos, los ciudadanos, no se han mezclado con extranjeros y, de esta forma, conservan la estirpe heredada de Erictonio. Como por otro lado hace notar Tucídides, el nacimiento y la muerte de los miembros de la ciudad, al compartir una herencia común, no transforma la tierra, sino que la incrementa conservando la particularidad de la estirpe concedida por el origen.

Comenzaré, ante todo, por nuestros antepasados. Es justo a la vez que adecuado en una ocasión como esta tributarles el homenaje del recuerdo. Ellos habitaron siempre esta tierra y, en el sucederse de las generaciones, nos la han transmitido libre hasta nuestros días gracias a su valor. Y si ellos son dignos de elogio, todavía lo son más nuestros padres, pues al legado que habían recibido consiguieron añadir, no sin

en Atenas contaban con un impuesto especial por residencia y otro para poder comerciar en el Ágora, pero, principalmente, su estatuto estaba definido en contraste a la participación política del ciudadano ateniense. Para un estudio sobre la situación de los metecos en Atenas, cf. David Whitehead, *The ideology of the Athenian metic* (Cambridge: Cambridge Philological Society, 1977), pp. 69-97.

⁵⁹⁹ Lisias, *Discursos*, trad. José Luis Calvo Martínez (Madrid: Editorial Gredos, 1988), pp. 104-105.

⁶⁰⁰ Lo que falta por aclarar es si la tierra de Atenas es la madre de Erictonio o si su nacimiento en esas tierras legitima a Erictonio para vivir en ellas. Así, la cuestión es dirimir si el primer ateniense es hijo de Gea o es hijo de Atenea en Gea. Eurípides resuelve en *Medea*: «Los hijos de Erecteo desde antiguo fueron prósperos e hijos de dioses felices, de una tierra santa y no devastada, nutridos de la sabiduría ilustre (...)» (824-826). Sin embargo, Homero propone un origen distinto para el primer ateniense: «Erecto, a quien en otro tiempo Atenea, hija de Zeus, había criado tras darle a luz la feraz tierra, y había instalado en Atenas, en su opíparo templo» (*Il.*, 547-549). La discusión es clara: se nace de la tierra o de los dioses, pero hay que establecer un origen. Nicole Loraux propone una singular interpretación que permite plantear el problema de la autoctonía en unos términos diversos: no se trata del nacimiento de Erictonio sino del *pasaje*, de la entrega a Atenea y del reconocimiento que esta realiza. Por un lado, la renuncia por parte de Gea, que ofrece su hijo a Atenea, por el otro, la diosa que lo acepta y lo reconoce y que, en ese momento, transforma a Erictonio en su hijo. Según esta lectura, los atenienses no serían *gegeñeís* o *spartoí* –hijos de la Tierra o Sembrados– sino hijos de Atenea que, desde el principio, gozan de una existencia política. Cf. Loraux, N., *Los hijos de Atenea*, op. cit., pp. 72-83.

esfuerzo, el imperio que poseemos dejándonos así a nuestra generación una herencia incrementada (II, 36)⁶⁰¹.

Nacidos de la misma tierra, los miembros de la *pólis* son caracterizados por una virtud política que se basa, en última instancia, en la pureza de aquellos que han evitado mezclarse con extranjeros y metecos⁶⁰². La autoctonía pasa a ocupar el lugar central que permite explicar la virtud de Atenas y, en este sentido, el mito de la civilización sigue al de la ciudadanía. De esta forma, descubrimos que la ciudad griega por excelencia encuentra su relato fundacional en el signo de lo propio, en la conservación de la estirpe que habita un suelo.

En estos relatos fundacionales encontramos los primeros trazos que nos permiten pensar la comunidad a partir del derecho otorgado a los ciudadanos legítimos que la habitan. Sin embargo, es la presencia de los metecos, de los extranjeros residentes, la que pone de relieve la separación existente entre la frontera territorial y la barrera cívica. Los metecos habitan una *pólis* sin intervenir en el gobierno y, de esta forma, aunque han traspasado la frontera territorial que los mantenía fuera, se conserva eso que hemos nombrado como barrera cívica. El propio Aristóteles, meteco en Atenas, se pregunta por la identidad de la *pólis*:

En cuanto al tamaño de la ciudad, el político no debe olvidar qué extensión conviene y si debe tener una sola raza o más. Y en el caso de que unos mismos habitantes pueblen el mismo lugar, hay que afirmar que la ciudad es la misma mientras sea el mismo linaje de los que la habitan, aunque continuamente unos mueren y otros nacen, como acostumbramos a decir que los ríos y las fuentes son los mismos, aunque su corriente surge y pasa continuamente ¿o hay que decir que los hombres son los mismos por esta razón, pero la ciudad es otra? (*Pol.*, 1276a 6).

⁶⁰¹ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, op. cit., p. 449.

⁶⁰² Sobre la pureza de Atenas, basta recordar las palabras de Platón donde exalta las virtudes que caracterizan a la ciudad gracias al no contacto con los bárbaros: «Así es en verdad de segura y sana la generosidad y la independencia de nuestra ciudad, hostil por naturaleza al bárbaro, porque somos griegos puros y sin mezcla de bárbaros» [*eînai Hállēnas kai amigeîs barbārôn*] (*Mx.*, 245d 1-2). Sobre esta cuestión insiste Heródoto al subrayar que: «(...) Pues, de lo contrario, de nada nos serviría poseer la mayor fuerza naval de Grecia, si, siendo como somos ateniense, cediéramos el mando a unos siracusanos, cuando constituimos el pueblo más antiguo de la Hélade y somos los únicos griegos que no hemos cambiado de país» (161,3 en Heródoto, *Historia*, trad. Carlos Schrader, vol. VII (Madrid: Editorial Gredos, 1985), p. 219.

La identidad de la *pólis* la ofrece el blindaje que hace de la figura de la ciudadanía ateniense y que, recuerda Aristóteles, consiste en el ejercicio del poder⁶⁰³ que es, principalmente, ejercicio del poder deliberativo y judicial. La autoctonía deviene democracia y, finalmente, en otro espacio político y con varios siglos de diferencia, se cristalizará en la figura de la ciudadanía jurídica.

No será hasta las leyes romanas del 90-89 a. C. cuando se empieza a regular la ciudadanía desde el aparato jurídico: *Lex Julia* y *Lex Plautia Papiria*⁶⁰⁴. Como ha señalado Di Cesare, no se trata de un gesto de generosidad de los emperadores romanos sino de la puesta en práctica de la lógica expansionista del Imperio⁶⁰⁵ que culmina con el edicto de Carcalla (*Constitutio Antoniana*⁶⁰⁶) en 212 d. C. con la concesión de la ciudadanía romana a cualquier hombre libre que habitase en el Imperio⁶⁰⁷. El ejercicio imperial, sin embargo, conserva la dicotomía entre ciudadano y extranjero a través de la

⁶⁰³ Cf. Pol., 1276a. Para un estudio sobre la ciudadanía en Aristóteles, cf. Carlos Megino, *La concepción de la ciudad, la ciudadanía y del ciudadano en Aristóteles*. Bajo palabra, n° 7, 2012, pp. 219-235.

⁶⁰⁴ Mientras la *Lex Julia* (90 a. C) confería la ciudadanía a los itálicos que hubiesen depuesto las armas, la *Lex Plautia Papiria*, promulgada un año después, la concedía a los *peregrini* inscritos y domiciliados en ciudades itálicas si la solicitaban ante el pretor en un plazo no superior a dos meses. La segunda ley pretendía subsanar un posible error que residía en la primera, a saber, la posibilidad de solicitar la ciudadanía por parte de la patria adoptiva sin residir permanentemente en ella. Para un análisis detallado de las dos leyes, cf. Adrian N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 150-155.

⁶⁰⁵ Cf. «Roma: la città senza origine e la cittadinanza imperiale», en Di Cesare, *Stranieri residenti*, op. cit., pp. 181-187. Señalamos la discusión sobre la práctica imperial de Roma al conceder la ciudadanía a los hombres libres de los territorios que anexaban. Por un lado, se ha indicado que lo que se anexaban eran comunidades y no individuos y, por tanto, la concesión de la ciudadanía era la consecuencia lógica de la inclusión de esos municipios y no un reconocimiento que se hacía a los individuos. Por otro lado, la voluntad de eliminar las pequeñas patrias en nombre del Imperio Romano, como *patria communis*, es una constante reconocida en varios textos. Volveremos sobre ello en las siguientes páginas. Para una atenta lectura de la relación entre Roma y los pueblos griegos que anexionó, cf. Indro Montanelli, *Historia de los griegos*, trad. Domingo Pruna (Barcelona: Debolsillo, 2010), pp. 347-352.

⁶⁰⁶ Aunque la bibliografía sobre la *Constitutio Antoniana* excede los límites de esta investigación, no podemos dejar de señalar algunas obras de referencia: cf. Alessandro Barbero, *Barbari. Immigrati, profughi, deportati nell'imperio romano* (Bari: Laterza, 2006), pp. 39-42; Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, op. cit., pp. 380-397.

⁶⁰⁷ Conviene recordar, no obstante, que la extensión de la ciudadanía a los súbditos del Imperio mantuvo la excepción de los dediticios (*peregrini dediticii*). Los extranjeros (*peregrini*) eran aquellos hombres libres que pertenecían a otras ciudades y que se diferenciaban de los bárbaros (*barbari*, *hostes*) porque estos últimos eran extranjeros súbditos de pueblos enemigos de Roma. Si bien los extranjeros se regían por el *ius Gentium*, al no contar con el amparo del *ius civile* ofrecido por la ciudadanía romana, los *peregrini dediticii*, aquellos hombres pertenecientes a pueblos que se habían resistido a la dominación romana, a pesar de más tarde haberse rendido incondicionalmente (*deditio*), no gozaban de derecho propio. Diremos entonces que, por un lado, la ciudadanía romana cumplía una función jurídica que permitía dotar de derechos a hombres libres que no cumplían con la condición de ser hijos legítimos de ciudadanos romanos —otorgando la ciudadanía a través del derecho de suelo—. Por otro lado, es necesario no olvidar la función delimitadora y discriminante que seguía cumpliendo la ciudadanía al distinguir a los extranjeros y bárbaros. Sobre la función de la ciudadanía romana en el intervalo de la República de Julio César al Imperio de Carcalla, cf. Luis Rodolfo Argüello, *Manual de derecho romano historia e instituciones* (Buenos Aires: Editorial Astrea, 2007), pp. 158-163.

fórmula romano y no romano –o, mejor, «todavía no romano»–. Por tanto, es importante para este análisis conservar el hiato entre el relato de la autoctonía griega –que sitúa en el nacimiento de la tierra el derecho a la propiedad de la misma– y la ciudadanía romana –que parece inscribirse en una lógica expansiva que vinculamos con el carácter extranjero del origen de Roma–.

La lectura a la que dirigimos nuestra atención podría formularse en los siguientes términos: podemos trazar en punto de reunión entre el relato fundacional mítico de la ciudad y el derecho que rige la comunidad. Si los atenienses tienen a Erictonio y a Erecteo para inaugurar la autoctonía de Atenas, Roma se encuentra con unos personajes mucho más complejos: Rómulo⁶⁰⁸ y Eneas⁶⁰⁹. La forma que tiene Virgilio de glorificar el Imperio romano se aleja de la figura de la autoctonía griega; más bien funda en la errancia de Eneas la posibilidad del origen de Lavinio. Ni Eneas es hijo de Lavinio, ni Rómulo de Roma; ambos padres de la patria ocupan esas ciudades tras un tiempo de vagar por tierras itálicas. Los dos héroes del Imperio no son hijos de él, de sus tierras, sino hombres errantes que fundan, en terrenos ajenos, nuevas ciudades. Al contrario de lo que sucedía con Atenas, Lavinio y Roma son fundadas por extranjeros que introducen en las ciudades la alteridad que pasa a formar parte de ellas desde su origen. La constitución de la ciudadanía romana necesariamente se postula en contraposición a la autoctonía griega tal y como recuerda Tito Livio:

Después, para que no quedase vacía una ciudad de aquellas dimensiones, con el fin de incrementar la población mediante el viejo recurso de los fundadores de ciudades,

⁶⁰⁸ Rómulo es el fundador y epónimo de la ciudad de Roma, generalmente representado como descendiente de Eneas. Para un análisis del mito de Rómulo, cf. Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, op. cit., p. 469 y ss.; Plutarco, *Vidas paralelas*, trad. Aurelio Pérez Giménez (Madrid: Gredos, 1985), p. 205 y ss.; Ovidio, *Fastos*, trad. Bartolomé Segura Ramos (Madrid: Gredos, 1988), pp. 76 y ss.

⁶⁰⁹ Eneas aparece en varias ocasiones en la *Iliada* (cf. II, 819 y ss., así como V, 311-317; XVII, 491 donde se narra la ascendencia del héroe troyano, cuyo padre era Anquises que yació con la diosa Afrodita, además de aparecer referenciado en otras ocasiones en combate con los aqueos, cf. V, 431-470; XVI, 608-631; XVII, 491-536; XX, 79-352), sin embargo, de especial relevancia para nuestra investigación resultan los siguientes versos: «Pues el Cronión ya ha aborrecido de la estirpe de Príamo, y ahora la pujanza de Eneas será soberana de los troyanos, igual que los hijos de sus hijos que en el futuro nazcan» (*Il.*, XX, 306-308). Estos versos permitirán a Virgilio, casi con siete siglos de diferencia, encontrar en Eneas uno de los padres de la patria a través de su particular odisea para llegar a tierras itálicas y fundar Lavinio.

Además, ya las primeras palabras de *Historia de la ciudad de Roma* de Tito Livio también se reconoce el carácter extranjero de Eneas apuntando a su origen troyano: «Para empezar, está comúnmente admitido que, después de la conquista de Troya, hubo un ensañamiento contra todos los troyanos; únicamente dos, Eneas y Anténor, en razón del derecho de una antigua hospitalidad y por haber sido siempre partidarios de la paz y la devolución de Helena, fueron eximidos por los griegos de la aplicación de cualquier ley de guerra. (...) Eneas, exiliado de su patria a causa del mismo desastre, pero impulsado por el destino hacia proyectos de mayor alcance, llegó primero a Macedonia, de allí fue empujado a Sicilia en busca de asiendo, de Sicilia se dirigió por mar a las tierras laurentinas» (I, 1-5).

que reunían en torno suyo una multitud oscura y de baja extracción con la ficción de que la tierra les había brotado descendencia, abre un «asilo» en el lugar en que actualmente hay un cercado según se sube entre los dos bosques sagrados. Desde los pueblos vecinos un aluvión de gentes de todas clases, sin distinción de esclavos y libres, ansioso de novedad, acudieron a refugiarse allí, y esta fue la primera aportación sólida en orden a las proporciones del trazado urbano. (...) En cualquier caso, recibieron la denominación honorífica de Padres, y patricios de sus descendientes (I, 8, 4-7)⁶¹⁰.

Frente a la autoctonía ateniense, Roma desarrolla la ciudadanía como medida jurídica para establecer la igualdad entre todos los miembros que habitan los territorios del Imperio. Sin embargo, se conserva la alteridad de los pueblos incluidos a partir de la ciudadanía romana gracias a la ciudadanía de origen –que permite la inclusión que, a la vez, atesora la alteridad–. Los romanos no fundan un estadio territorial porque la naturaleza de su imperio no se basa en una tierra particular sino en la expansión y, en este sentido, es la apertura de otorgar la ciudadanía a los pueblos conquistados, la que ofrece una explicación del imperio romano no reconducible a Roma. Nos enfrentamos a dos fundaciones, la de Lavinio y la de Roma, que ofrecen la posibilidad de conservar una exterioridad al interior del Imperio romano; en cierto sentido, la *Vrbs*, no siendo circunscribible a un territorio, mantiene un horizonte de ciudadanía abierta.

Virgilio formula la integración de esta figura extranjera a través de las tranquilizadoras palabras que le concede Júpiter a la zozobrada Venus cuando su vástago, Eneas, no consigue arribar a tierras itálicas:

Este hijo tuyo –te lo voy a decir ya que te punza el alma ese cuidado, desplegaré del todo los arcanos de los hados y pondré al descubierto sus secretos–, emprenderá en Italia tenaz guerra, domeñará a sus bravíos pueblos, dará a sus hombres leyes y a sus ciudades muros, hasta que tres veranos le hayan visto reinando sobre el Lacio y hayan pasado tres inviernos después de someter a su yogo a los rútuos; (...) Y allí la estirpe de Héctor reinará tres centenares de años hasta el día en que Ilia, sacerdotisa real, amada del dios Marte, dé a luz de un solo parto dos gemelos. Luego Rómulo, ufano con su atuendo de la rojiza piel de su loba nodriza, heredará el linaje y asentará

⁶¹⁰ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, trad. José Antonio Villar Vidal (Madrid: Gredos, 2001), pp. 9-10.

los muros de la ciudad de Marte y llamará a los suyos con su nombre, romanos (*En.*, I, 260-276)⁶¹¹.

Y, sin embargo, a pesar de que Virgilio hace referencia a la estirpe de Héctor, el relato mítico de la fundación de Roma no permite reconocerla como mera continuación de los troyanos, como una interrupción de la estirpe troyana que prosigue en tierras itálicas, sino que, como veremos, integra la alteridad troyana fundando una nueva estirpe. Eneas y Rómulo impiden un relato mítico basado en la autoctonía y, en este sentido, el extrañamiento que acompaña al pueblo romano formula una ciudadanía que reconoce en su origen la integración de un otro que no coincide consigo mismo. Aunque solo sea porque simbólicamente se realiza un tránsito desde Lavinio a Roma, desde una ciudad latina a aquella fundada por Rómulo, el espacio que separa y une ambas ciudades ofrece la posibilidad de pensar la ciudadanía romana como un reconocer lo extraño o ajeno que acompaña a la identidad. Del mismo modo, la reivindicación de Tito Livio de la fundación ingloriosa, en tanto que quienes acompañan a Rómulo no son sus hijos y, por tanto, se niega la posibilidad de crear una línea genealógica pura, abre la posibilidad de pensar una ciudadanía alejada del relato de la autoctonía.

Lo que representa este cambio de paradigma en la narración del origen de la patria es un tránsito de la concepción étnico-cultural de la ciudadanía –como aparecía representada por Platón– a otra de carácter estrictamente político: lo que mantiene unidos a los miembros del Imperio no es la condisión de una cultura o de una etnia sino su condición individual de ciudadano libre reconocida por el Imperio. El propio Cicerón distingue dos patrias, una por nacimiento y otra política.

Por Hércules, yo creo que tanto él como todos los de los municipios tienen dos patrias, una la de naturaleza, otra la de la ciudadanía [*civitatis*]; así pues, como el gran Catón, aunque había nacido en Túsculo, recibió la ciudadanía del pueblo romano, y por ello, al ser tusculano de nacimiento y romano por ciudadanía [*civitate*], tuvo una patria por el lugar y otra por el derecho [*iuris*]; (...) así también nosotros consideramos patria a aquello donde hemos nacido y a aquella que nos ha acogido. Pero es preciso que esté por encima en nuestro cariño aquella de la que deriva el nombre de la república y de todo el estado; por ella debemos morir y a ella

⁶¹¹ Virgilio, *Eneida*, trad. Javier Echave-Sustaeta (Madrid: Editorial Gredos, 1992), pp. 147-148.

debemos entregarnos por entero y en ella debemos poner y casi consagrar todo lo nuestro (*De leg.*, II, 2)⁶¹².

Se aprecia en este fragmento el reconocimiento del tránsito hacia la ciudadanía política, donde el lugar nacimiento –la patria por naturaleza– y la patria política –el espacio donde el aparato jurídico reconoce los derechos– no termina nunca de coincidir. Este hiato gobierna y modifica necesariamente la concepción de la ciudadanía, que se vuelve irrepresentable desde la lógica ateniense del nacimiento. El punto de unión que ofrece la posibilidad de este tránsito reside en el privilegio otorgado a la identidad común que da la *civilitas* por encima de la unión a partir de la etnia; podríamos decir que se pasa de Roma a «*Romanitas*»⁶¹³. La *patria iuris* se sobrepone a la patria por naturaleza porque la primera acoge muchas patrias pequeñas: «En efecto, después de la guerra social y la consiguiente extensión a los itálicos del derecho de ciudadanía, la equiparación jurídica de los habitantes de la península con aquellos de Roma había hecho que esta última comenzase a ser sentida como la *patria communis* de toda Italia»⁶¹⁴.

La idea de una comunidad que proporciona arraigo a través del nacimiento, consiguiendo por tanto un vínculo con la tierra en la que se nace, es sustituida por la figura de la *orbe imperiale*, que, como sostiene Cicerón, encierra en su interior, en convivencia armónica, diferentes tradiciones y etnias –una suerte de ecumenismo de los pueblos–. La idea universal de *Romanitas*, de la *patria* otorgada por el *iuris* de Cicerón permite reunir a todos estos pueblos que, excepto por esta figura ideologizada de la *patria communis* – que se expresa a través del reconocimiento de una ciudadanía compartida– no comparten una lengua, una cultura o una etnicidad. La evolución del Imperio como una gran *orbe imperiale* constituida desde el derecho, permite erigir un relato fundacional que apela a la universalidad y, a la vez, respetar las diferencias de cada pequeña patria. El relato que se dirige a la universalidad de Roma, sin embargo, se arriesga no pocas veces de olvidar que su constitución se fundamenta en una polaridad extranjera. Encontramos un buen ejemplo de ello en el canto a Italia de Plinio, quien señala:

⁶¹² Marco Tulio Cicerón, *Las Leyes*, trad. Carmen Teresa Pabón de Acuña (Madrid: Gredos, 2009), pp. 71-72.

⁶¹³ Andrea Pellizari, «*Roma communis nostra patria est*. Costanti e variabili del patriotismo romano nei secoli dell'Impero», en *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 133-134 (1999-2000), p. 4 [Traducción mía]

⁶¹⁴ Pellizari, A., *op. cit.*, p. 5 [Traducción mía].

Sé bien que se me puede considerar de ánimo desagradecido y débil por nombrar, como por azar y de paso, una tierra que es criatura y a la vez madre de todo el mundo, elegida por voluntad de los dioses para hacer el cielo mismo más luminoso, congrega imperios antes esparcidos, educar los hábitos sociales y, con la comunidad de lengua, llevar a entendimiento a gentes de hablas tan diferentes y salvajes y aportar la civilización al género humano: en una palabra, a que fuera una sola en todo el orbe la patria del conjunto de las naciones (III, 39)⁶¹⁵.

Se puede observar cómo en este canto pareciera que se funda un relato de carácter mítico-identitario que se aleja del origen extranjero que habíamos visto hasta ahora. Es como si el mito de Roma pudiera llegar a olvidar el origen jurídico que lo acompaña para dejar paso al relato ficcional que invoca la unidad del Imperio. Sin embargo, incluso en este canto se conserva el carácter de conquista que caracteriza la apertura del Imperio romano; solo porque no hay una tierra delimitada para Roma puede acoger a cualquier ciudadano libre que habite en un territorio conquistado. Así reconoce Ovidio la particularidad de Roma frente a otras ciudades: «Los demás pueblos tienen cada uno una tierra dada dentro de límites fijos; el espacio de la ciudad de Roma es el mismo que el del mundo [*Romanae spatium est urbis et orbis idem*]»⁶¹⁶. Y, sin embargo, este espacio, que se extiende a todo el mundo, no tiene una voluntad de expansión identitaria; es como si al no haber una línea genealógica original del pueblo romano, este no se pudiera desprender del extranjero que lo habita y no fuera capaz de reconocer dentro de los pueblos del Imperio a los extraños. Como hemos visto en los relatos de Cicerón, Roma – aún antes del Imperio – tiene la aspiración universal que, sin embargo, respeta las particularidades de cada pequeña patria. «Existía en el patriotismo romano una forma, por decirlo así, “mayor”, inspirada por la universalidad de la “gran patria” romana y de la fuerte atracción espiritual ejercida por su capital, cuya historia gloriosa y cuyo mito de eternidad representaban el pegamento ideológico que superaba cualquier diversidad»⁶¹⁷.

⁶¹⁵ Cayo Plinio Segundo, *Historia natural*, v. III, trad. Antonio Fontán et al. (Madrid: Gredos, 1998), p. 28.

⁶¹⁶ Ovidio, *Fastos*, trad. Bartolomé Segura Ramos (Madrid: Editorial Gredos, 1988), p. 88. [Los corchetes en latín son míos].

⁶¹⁷ Pellizari, A., *op. cit.*, p. 8. [Traducción mía].

La herramienta que permitió el uso de ese «pegamento ideológico» fue, sin lugar a dudas, la ciudadanía. En estos términos se dirige Dión de Prusa a los habitantes de Apamea:

Sin embargo, tengo confianza en las costumbres de vuestra ciudad, que no son desabridas ni vulgares, sino propias realmente de grandes hombres y de una ciudad afortunada, como la que os envió aquí como amigos para vivir entre amigos. Una ciudad [Roma] que, siendo superior a los demás hombres en fortuna y poder, ha sobresalido más aún por su comprensión y humanidad, pues ha repartido su ciudadanía, sus leyes y sus cargos sin considerar extraño a ninguno de los hombres honrados; y ello, defendiendo la justicia para todos por igual (*Or.*, XLI, 9)⁶¹⁸.

La ciudadanía es el dispositivo que conserva las pequeñas patrias como enclaves del Imperio Romano y procura la paz entre ellas. Sin embargo, la preocupación por proteger a las primeras, supeditadas al gobierno de Roma, fue en aumento a medida que la ciudadanía romana empezó a significar menos⁶¹⁹. Si la ciudadanía es un dispositivo inmunitario –quizá el que tiene más alcance–, esta no puede ser otorgada *ad infinitum* sin perder su valor.

Lo que nos interesa ver ahora es cómo la lógica del Imperio deviene cada vez más centralista y termina por negar la exterioridad que había sido capaz de acoger en la forma del enclave. Así, con tres siglos de diferencia, encontramos en Libanio referencias sobre los romanos en un tono que se aleja significativamente de los autores que hemos visto hasta ahora. El profesor de habla griega y ciudadanía romana se refiere al gobierno romano sobre Antioquía como «una cadena de oro»⁶²⁰ y, aunque reconoce el buen obrar de Pompeyo, que le concedió a la ciudad la *libertas* y mantuvo el título de *metrópolis*, el

⁶¹⁸ Dión de Prusa, *Discursos*, trad. Gonzalo del Cerro Calderón, vol. III, (Madrid: Editorial Gredos, 1997), pp. 142-43.

⁶¹⁹ Para un análisis de la relación entre el crecimiento de Roma –desde su expansión territorial– y el decrecimiento de los privilegios asociados a la ciudadanía, cf. Francisco Javier Andrés Santos, «Ciudadanía romana y cosmopolitismo moderno», *Hispania antiqua*, 31, (2007), pp. 253-266.

En cierto sentido, puede decirse que a medida que las pequeñas patrias adheridas al Imperio perdieron autonomía, la ciudadanía empezó a interpretarse como la vinculación individual a los valores del Imperio. La evolución del régimen imperial se desarrolló en paralelo al decrecimiento de los derechos que acompañó a la ciudadanía, que quedaron prácticamente reducidos a los privilegios vinculados a la esfera privada y que, en cierto sentido, hicieron prácticamente indistinguible la condición de ciudadanía de la los no ciudadanos (*perigrini*) que ya gozaban de una regulación de los derechos privados a partir del *ius gentium* y el *ius commercii*.

⁶²⁰ Libanio, *Discursos*, trad. Angel González Gálvez, vol. II (Madrid: Gredos, 2001), p. 122.

texto está habitado por una nostalgia por el reinado de Tigranes que, sin embargo, como señala el traductor de la obra, no fue tan glorioso ni tan libre de conflictos⁶²¹.

Quizá valga la pena preguntarnos por el origen de esta reticencia, principalmente helénica, a la creciente romanización que acompañó al Imperio. Si hasta ahora habíamos mantenido una distinción más o menos fuerte entre la voluntad expansiva del Imperio y el respeto por la diferencia en forma de enclaves, lo que empezamos a ver ya desde Dión de Prusa es una preocupación por el componente identitario que sigue al Imperio. Si recordamos que la ciudadanía aparece como evento estrictamente romano, es razonable que los helenos, al mantener su mito fundacional de la autoctonía a partir de Atenas, no se preocuparan en exceso por la figura jurídica de la ciudadanía sino por la posible pérdida identitaria de su helenidad. En este sentido, «la protección de la identidad griega podía por tanto venir paralelamente a la adquisición de una identidad imperial siempre y cuando esta última eliminase las propias peculiaridades propiamente “romanas”»⁶²². Aquí reside la paradoja de la metrópoli imperial que, si por un lado encuentra en la diversidad de las comunidades que la forman su punto de fuerza, por otro, amenaza con destruir su propia romanidad a partir del miedo de las primeras a la pérdida de su identidad⁶²³.

Sin embargo, ¿es suficiente con esta aproximación a la ciudadanía romana? Podríamos resumir la relación con el extranjero en dos formas de ciudadanía: «Aquella ateniense, exclusiva y estática, aquella romana, inclusiva y dinámica»⁶²⁴ y, no obstante, estaríamos dejando de lado la función principal del dispositivo de la ciudadanía: la delimitación de la comunidad. Si, por un lado, como sugiere Di Cesare, la ciudadanía puede interpretarse desde una óptica inclusiva y dinámica, por el otro, no podemos olvidar que reproduce el mecanismo de generación de dicotomías a través de su obtención por la función que cumplen la sangre y la tierra. Precisamente la mención de Cicerón a sus dos orígenes⁶²⁵, citada para mostrar la apertura de la ciudadanía romana, revela su mecanismo de inclusión basado en el territorio y en la ascendencia. Aunque el mito fundacional del

⁶²¹ Ángel González indica que durante el reinado del armenio Tigranes el helenismo ya sufrió varios reveses dada la orientalización de la corte que llevó a cabo el Rey de reyes. Precisamente fue el general romano Lúculo el que acabó con el reinado de Tigranes en el 69 a. C. y puso fin a la orientalización de Antioquía. Cf. nota 89 de Libanio, *op. cit.*

⁶²² Pellizari, A., *op. cit.*, p. 12.

⁶²³ Sobre lo que se ha llamado «the perennial paradox of the imperial metropolis», cf. Catherine Edwards y Greg Woolf, «Cosmopolis: Rome as World City», en Catharine Edwards y Greg Woolf, eds., *Rome the cosmopolis* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2003), pp. 1-21.

⁶²⁴ Di Cesare, D., *Stranieri residenti*, *op. cit.*, p. 181 [Traducción mía].

⁶²⁵ Cf. *supra* Cicerón, *Las leyes*, II, 5; Sherwin-White, A. N., *The Roman Citizenship*, *op. cit.*, pp. 154 y ss.

Imperio pueda considerarse la *Eneida* y, por tanto, la figura del extranjero se sitúe en el origen de la ciudadanía, la propia función de esta no puede sino tratar de desplazar a un segundo plano esa exterioridad⁶²⁶. Y, sin embargo, tampoco puede decirse que la ciudadanía romana antepusiera simplemente el derecho de suelo al derecho de sangre, pues lo central de este dispositivo era la conversión del hombre a ciudadano más que el método de su adquisición⁶²⁷. En cierto sentido, lo que inaugura el derecho romano es la adscripción de la vida al ordenamiento jurídico –a través de la concesión de la ciudadanía bajo las formas del derecho de suelo y el derecho de sangre–. Lo que estamos tratando de discernir es si, a través de un análisis arqueológico, podemos encontrar las huellas que nos ofrezcan un recorrido coherente hasta el presente. No por un mal hábito de retrospectiva o por un terco empeño en encontrar en el pasado figuras que nos permitan legitimar o criticar instituciones contemporáneas, sino por una creencia genuina de que existen puntos de conexión con el pasado que ofrecen una lectura más rica sobre nuestras instituciones. De esta forma, tenemos que señalar con Agamben que:

Estamos acostumbrados a compendiar en el sintagma «tierra y sangre» (*Blut und Boden*) la esencia de la ideología nacionalsocialista. Cuando Rosenberg quiere expresar en una fórmula la visión del mundo de su partido, recurre justamente a esa endiádis. «La visión del mundo nacionalsocialista», escribe, «parte de la convicción de que tierra y sangre constituyen la esencia de lo Alemán, y que es, por lo tanto, a estos dos elementos originarios [*Gebenheit*] a los que una política cultural y estatal debe apuntar». Sin embargo, demasiado a menudo se ha olvidado que esta fórmula

⁶²⁶ Como recuerda Cicerón, aunque se tengan dos patrias, nuestro cariño debe prevalecer para aquella que otorga el imperio. Precisamente por este privilegio concedido a la ciudadanía romana frente a la «pequeña patria», algunos autores defienden como consecuencia lógica el régimen despótico que siguió a la *Constitutio Antoniana* de 212 d. C., cf. Andrés Santos, F. J., «Ciudadanía romana y cosmopolitismo moderno», en *Hispania antica*, op. cit., Sherwin-White, A. N., *The Roman Citizenship*, op. cit., pp. 388-99. Sin embargo, para un estudio a favor de la apertura de la ciudadanía romana, cf. José María Royo Arpón, *Ciudad abierta: ciudad de ciudadanos* (Madrid: Marcial Pons, 2001), pp. 211-235.

⁶²⁷ Es interesante observar cómo las etimologías griega y latina revelan la diferencia entre ambas formas de ciudadanía. Si por un lado en griego es *pólis* el término raíz del que derivan *pólisma* –pueblo o aldea– así como el término sustantivado *polítes* –ciudadano–, por el otro, en latín la raíz es *civis* –ciudadano– de la que deriva *civitas*. Así, si la *pólis* griega es lo que define al *polítes*, al contrario, la *civitas* es definida por el *cives* pues, como ha señalado Benveniste: «Se parte pues en griego del nombre de la institución o del gupo para formar el del miembro o del participante. El itinerario es inverso del que hemos observado en latín y esta particularidad saca a la luz la diferencia entre los dos modelos. (...) En latín el término básico es un adjetivo que remite siempre a un estatuto social de naturaleza mutua: tal es *civis*, que no puede definirse más que en una relación con otro *civis*. Sobre este término básico se construye un derivado abstracto que denota a la vez la condición estatutaria y la totalidad de aquellos que la poseen: *civis* → *civitas*», en «Dos modelos lingüísticos de ciudad», en Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, trad. Juan Almela, vol. II (México, D.F.: Siglo XXI, 1993), pp. 279-80. Sin embargo, para un análisis diferente, Cf. «The Political Unification of Italy and Consequent Changes», en Sherwin-White, A. N., *The Roman Citizenship*, op. cit., pp. 150-173.

Cf. «Los *cives* constituyen la *civitas*», en Royo Arpón, J. M., *Ciudad abierta*, op. cit., pp. 69 y ss.

políticamente tan determinada tiene en realidad un origen jurídico inocuo, pues no es más que la expresión sintética de los dos criterios que, ya a partir del derecho romano, sirven para identificar la ciudadanía (es decir, la adscripción primaria de la vida al orden estatal): *ius soli* (el nacimiento en un determinado territorio) y *ius sanguinis* (el nacimiento de padres ciudadanos)⁶²⁸.

Podríamos añadir que no solo el sintagma *Blut und Boden* sino también el propio derecho contemporáneo se fundamenta en la misma formulación romana de los derechos de suelo y sangre – con variaciones en su pronunciación como veremos en el próximo apartado—. Sin embargo, aunque el antecedente histórico de la enunciación contemporánea de la ciudadanía sea el derecho romano, puede que el germen narrativo se encontrara ya en el mito de la autoctonía. En pocas palabras, puede que, narrado en el tiempo de la *pólis*, el mito de la autoctonía –y sus versiones latinas– se reproduzca en la época del ciudadano.

⁶²⁸ Agamben, G., «Política del exilio», *op. cit.*, p. 44.

3. Derechos de suelo y de sangre: la formulación contemporánea de la exclusión

La inscripción de la nuda vida en el ordenamiento jurídico tiene, según Agamben, un origen marcado en la modernidad, donde, si tomamos como referencia la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, comprobamos que es el nacimiento como acontecimiento el que se presenta como portador de derechos al establecer un nexo entre nacimiento y nación⁶²⁹. Sin embargo, como el propio Agamben recuerda, ya el derecho romano vinculaba la tierra y la sangre a los privilegios de ciudadanía y, como acabamos de señalar, esta distinción encuentra su antesala en el mito de la autoctonía griega. Aunque la formulación de la ciudadanía tiene origen en el derecho romano, la lógica que prevalece en los Estados modernos y contemporáneos es fácilmente reconducible a la figura de Erictonio y su unión natural con Atenas. Si se admite la correlación entre la formulación contemporánea de los derechos de suelo y de sangre y los derechos de ciudadanía romana, queda iniciado un camino para —quizá— una fructuosa investigación que nos ofrezca claves de lectura para nuestro presente.

Desde luego, la formulación del *ius soli* y el *ius sanguinis* tiene origen en el derecho romano al condensar los criterios del aparato jurídico que definía la relación de sujeción de los ciudadanos respecto al orden estatal⁶³⁰. Esta relación, sin embargo, se ve sustancialmente modificada a partir de la Revolución Francesa, cuando la ciudadanía no define solo una sujeción genérica al aparato jurídico de un territorio, sino que pasa a designar la vinculación entre el nacimiento y la nación. La Declaración de 1789 revela el

⁶²⁹ Sin embargo, Agamben encuentra un antecedente significativo a la Declaración en el *Writ de Habeas corpus* de 1679: esta fórmula asegura la presencia física de una persona ante un tribunal. En esta enunciación, sin embargo, señala Agamben que el *Habeas corpus*, a diferencia de lo que ocurría en las formulaciones del derecho romano, no se emplea solo para evitar que el acusado pueda eludir el juicio, sino que, en este caso, revela el carácter bifronte del cuerpo. No se trataría, por tanto, de un simple deseo de la ley de tener un cuerpo, sino que, en esta situación, el «corpus es un ser bifronte portador tanto de la sujeción al poder soberano como de las libertades individuales», en Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 138 [ed. cast.: 158].

⁶³⁰ Recordemos las formas de acceso a la ciudadanía romana a través de la *Lex Julia* y la *Lex Plautia Papiria* de los años 90 a. C y 89 a. C. respectivamente y su reformulación en el 212 d. C. a partir de la *constitutio antoniana*: la adquisición del estatuto de la ciudadanía a partir del nacimiento en un territorio determinado —más tarde bastará con habitar un territorio anexionado— y por el nacimiento de padres ciudadanos que traspasan la condición de ciudadanía al nuevo vástago.

tránsito desde la soberanía de carácter divino a la soberanía nacional que, como reza aquella, «reside en la nación»⁶³¹.

La ficción implícita aquí es que el *nacimiento* se haga inmediatamente *nación*, de modo que entre los dos términos no pueda existir separación alguna. Los derechos son atribuidos al hombre (o surgen de él) solo en la medida en que el hombre mismo es el fundamento, que se desvanece inmediatamente, (y que incluso no debe nunca salir a la luz) del ciudadano⁶³².

Se produce un desplazamiento en el depositario de los derechos y, por tanto, sujeto de justicia del Estado. Podríamos decir que se elimina la vida natural al presentarse incluida en el artificio que es el ciudadano⁶³³; ahora la ciudadanía designa el nuevo estatuto que ha adquirido la vida como origen y fundamento de la soberanía. Sin embargo, no es solo que la vida natural se diluya en la fuerza con la irrupción del ciudadano desde finales del siglo XVIII, sino que, esto es lo decisivo para nosotros, en los siguientes siglos se naturalice la figura del ciudadano. Asistimos a un proceso durante todo el siglo XIX, que culmina con el fascismo y el nazismo, de naturalización del ciudadano a través de la pregunta «¿qué y quién es un ciudadano?». Precisamente la vinculación entre el nacimiento y la nación concede a esta última un aura de naturalidad que le viene otorgada

⁶³¹ El artículo 3 de la Declaración señala: «*Le principe de toute souveraineté reside essentiellement dans la nation*». Además, debemos notar la deuda etimológica de la nación respecto al nacimiento, puesto que aquella deriva de *nascere* y, precisamente su formulación como depositaria de la soberanía, encierra al nacimiento como acontecimiento biológico en un espacio político.

⁶³² Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., p. 142 [ed. cast.: 163].

⁶³³ El nacimiento como acontecimiento biológico pasa a inscribirse en la gramática política y es gracias a esta inclusión en el aparato jurídico que podemos hablar de una cesura entre el derecho y la vida biológica. Basta atender al segundo artículo de la Declaración para intuir la eliminación de la vida en nombre del título del ciudadano: «*Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme*». Lo que está implícito es que, si la conservación o protección de los derechos naturales del hombre es el objetivo de toda asociación política y estos son concedidos a los ciudadanos, el hombre es necesariamente un ciudadano. De esta forma, al incluir el nacimiento en el ordenamiento jurídico, al significarlo como acontecimiento político, se atenúa su significado biológico y los posibles derechos que podrían acompañarlo.

Una lectura atenta de *Del contrato social* de Rousseau nos lleva a situar esta obra como germen precedente al traslado del hombre al ciudadano. Es la participación en el régimen, lo que luego será formulado en los términos ya vistos –la soberanía reside en la nación–, la que para Rousseau marca la diferencia respecto a los regímenes soberanos: «Esta persona pública que se forma de este modo por la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de *Ciudad*, y toma ahora el de *República* o de *cuero político*, al cual sus miembros llaman *Estado* cuando es pasivo, *Soberano* cuando es activo, *Poder* al compararlo con otras semejantes. Respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *Pueblo*, y en particular se llaman *Ciudadanos* como partícipes en la autoridad soberana, y *Súbditos* en cuanto sometidos a las leyes del Estado», en Jean-Jacques Rousseau, *Del contrato social; Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, trad. Mauro Armijo (Madrid: Alianza Editorial, 1998), pp. 39-40.

por la identificación con el acontecimiento biológico del nacimiento. En este sentido, no es solo como señala Agamben que el nacimiento se convierta en evento político, sino que lo político deviene natural y ambos aspectos pasan a co-pertenecerse.

De esta forma, la función que desempeña la ciudadanía se extiende más allá del reconocimiento que realiza de los miembros a los que se le concede el título y llega a aquellos a los que no pertenece traspasando el plano jurídico. Es como si la ciudadanía cumpliera en cierto sentido la función de identificar qué miembros son naturales y, por tanto, habitantes legítimos de una comunidad, y qué miembros son extraños y, consecuentemente, ilegítimos. En cierto sentido, podemos decir que el cometido que lleva a cabo el dispositivo de la ciudadanía es la de establecer el criterio que permite distinguir entre los miembros naturales⁶³⁴ y los extraños. Existen, por tanto, dos formas de habitar políticamente una nación: una manera «natural», legitimada a través de los relatos que establecen una conexión entre el nacimiento y el territorio y, por otro lado, una manera extraordinaria, ilegítima, que escapa a la ortodoxia nacional y con su presencia apunta a la ficción que la constituye. Según esta lógica, solo porque se es nativo habitar en un determinado territorio es natural.

Así las cosas, el *ius soli* y el *ius sanguinis* se formulan como derechos que inscriben la vida en la nación y que, a su vez, naturalizan esta última. Estos dos derechos que regulan la adscripción a la comunidad —en tanto que solo por estas dos formas los habitantes pasan a ser sujetos de justicia incluidos en el ordenamiento jurídico— revelan su valencia inmunitaria como delimitadora y protectora de la comunidad. Una vez que han sido identificados aquellos miembros que forman parte de la comunidad, se expresa la función inmunitaria del derecho señalando aquellos que no forman parte y que, por tanto, son extraños —extranjeros— al sistema jurídico. El sistema jurídico basado en el par inclusión-exclusión opera a través de la noción de ciudadanía y extranjería como dos representaciones opuestas y complementarias.

Sin embargo, no cabe duda: dado un estado de normalidad en la nación, la normalidad del ciudadano-sujeto nacional, una apropiación de esa índole también es *interiorizada* por los individuos, pues se torna una condición, un punto de referencia esencial para su sentimiento colectivo, comunitario y por ende, una vez más, de su

⁶³⁴ No debería resultar inocuo que el propio DRAE establezca esta conexión entre nacimiento y nación al reconocer en la primera acepción de natural: «Perteneiente o relativo a la naturaleza o conforme a la cualidad o propiedad de las cosas». La segunda, todavía más explícita, indica que natural se refiere a «nativo de un lugar».

identidad, o bien del orden, de la jerarquía que establecen sus identidades múltiples⁶³⁵.

La interiorización de esta copertenencia se presenta como acontecimiento del todo natural y no como resultado de un proceso jurídico; existe una vinculación superior a la regulada por la legislación que vincula a los ciudadanos con el territorio. Que la conexión entre la vida y la nación se hace a través de un proceso que se presenta como evento natural es del todo evidente si atendemos a los procesos orientados a la naturalización⁶³⁶ de los inmigrantes.

En la nación, que define la pertenencia a partir del nacimiento, existe por un lado una vida natural, también en sentido biológico, que es aquella de los ciudadanos, de los connacionales y, por otro lado, una vida que, trasplantada, debe naturalizarse con la esperanza de que sus raíces arraiguen en el nuevo terreno. Esta última tiene un matiz artificial, que la hace ilegítima, y que pide un intenso trabajo de cultivo sin que se pueda estar seguros de los resultados⁶³⁷.

Se trata de una violencia institucional que obliga a la persona migrante a abandonar a su nacionalidad para pasar a formar parte del país receptor para poder devenir así un sujeto de pleno derecho. Lo que permite ver este proceso es que, para naturalizarse, se prevé un desenraizamiento que lo precede y que expone la fragilidad –la desnudez, podríamos decir con Agamben– que acompaña al migrante. Precisamente, la práctica de tener que desenraizarse para poder naturalizarse indica también la inconsistencia en la que se basa la identidad del Estado-nación, el artificio sobre el que se fundamenta –revelando la debilidad de la integridad de la identidad nacional ahora que los límites entre

⁶³⁵ Étienne Balibar, *Violencias, identidades y civilidad: para una cultura política global*, trad. Patricia Wilson y Luciano Padilla (Barcelona: Gedisa, 2005), p. 80.

⁶³⁶ Y sin embargo, esta naturalización nunca es total o está libre de sufrir un proceso de revocación, como señala Hannah Arendt: «Las cancelaciones masivas de naturalizaciones, como las realizadas por la Alemania nazi en 1933 contra todos los naturalizados alemanes de origen judío, precedieron habitualmente a la desnacionalización de los que eran ciudadanos por su nacimiento y pertenecían a categorías similares, y la introducción de leyes que hicieron posible la desnaturalización a través de un simple decreto, como las que operaron en Bélgica y en otras democracias occidentales durante la década de los treinta, precedieron corrientemente a la desnaturalización masiva: un buen ejemplo es la práctica del gobierno griego con respecto a los refugiados armenios: de los 45.000 refugiados armenios, 1.000 se naturalizaron entre 1923 y 1928», en Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. Guillermo Solana (Madrid: Alianza, 2006), p. 397.

⁶³⁷ Di Cesare, D., *Stranieri residenti*, op. cit., p. 145 [Traducción mía].

dentro y fuera son modificables mediante los procesos de naturalización jurídica—. Ya la referencia a la necesidad de una «naturalización» genera no pocos interrogantes, pero, sobre todo, explicita una vez más el carácter artificial sobre el que se fundamenta el Estado-nación. A diferencia de lo que sucedía con el Imperio romano, las sociedades contemporáneas prevén un ejercicio de olvido de la pequeña patria o patria natural —en el sentido que hemos visto de nacimiento— para poder ingresar en la de llegada. «Es ese, sin lugar a dudas, el sentido de la operación jurídico-política denominada “naturalización”, verdadera transustanciación que, combinándose con la inmigración (es decir, con el paso de un territorio a otro, de una nación a otra) de la que prolonga los efectos, hace pasar de una nacionalidad a otra, incluso de una “sangre” a otra “sangre»⁶³⁸. Lo que revelan los procesos de naturalización es la necesidad de neutralizar la diferencia que trae consigo el migrante y que la comunidad no consigue integrar: o ciudadano legítimo —naturalizado— o residente ilegal —sujeto de ser «naturalizable»⁶³⁹ o condenado al ostracismo—.

Solo porque no se quiere reconocer la alteridad presente en la propia identidad —individual o colectiva— esta se externaliza, se dirige hacia un afuera que se concretiza en el migrante. Sin embargo, como escribió Simone Weil: «Quien está desarraigado desarraiga. Quien está arraigado no desarraiga»⁶⁴⁰. El hombre que no reconoce la alteridad que porta consigo, que se pretende idéntico a sí mismo y a sus connacionales, traslada fuera esa alteridad para hacerla reconocible en el otro. La dicotomía que establece el derecho de suelo y el derecho de sangre solo puede revelar un desarraigo de la propia nación, una identidad que se sabe, pero no se reconoce frágil y que expulsa hacia un fuera lejano la alteridad.

El migrante es extranjero al orden nacional en el que vive y, por tanto, extraño al sistema jurídico que lo reconoce como residente y se guarda la prerrogativa de decidir el tiempo durante el que podrá seguir habitando su territorio. Se trata, por tanto, de un residente de carácter provisional y, en este sentido, subordinado a las necesidades del

⁶³⁸ Abdelmalek Sayad, *La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*, trad. Enrique Santamaría (Barcelona: Anthropos, 2011), p. 316.

⁶³⁹ Sobre el concepto de «inmigrante naturalizable» Abdelmalek Sayad ha señalado cómo para la lógica de la ciudadanía no todos los inmigrantes son susceptibles de convertirse —y dejarse convertir— en «buenos ciudadanos nacionales». El autor distingue entre inmigrados y naturalizables, indicando la cesura existente entre ambos y la necesidad de excluir a los primeros para mantener la ficción de la nación natural. Cf. «La naturalización», en Sayad, A., *La doble ausencia*, op. cit., pp. 315-368.

⁶⁴⁰ Weil, S., *Echar raíces*, op. cit., p. 54.

Estado⁶⁴¹. El aparato jurídico no reconoce otra posibilidad: o se es natural –o naturalizado– o se habita siempre en el borde de la irregularidad, de lo extraño que no pertenece a la comunidad y que, aun cuando habita con un permiso, es uno de carácter temporal sujeto a la voluntad del Estado. De este modo, debemos preguntarnos: ¿es necesario que la inmigración se mantenga en el horizonte de una futura naturalización o es posible pensar una convivencia con la diferencia que trae el otro consigo? En síntesis, nos cuestionamos si es inevitable mantener la dicotomía entre una naturalidad buena y una extranjería que amenaza a la primera y que, por tanto, hay que seleccionar, discriminar y, en última instancia, integrar a través de los procesos de naturalización a aquellos sujetos que sean «naturalizables».

Sucede entonces que, para existir, el extranjero tiene que dejar de serlo a través de difíciles procesos de naturalización. «La primera condición hostil de la hospitalidad es que el extranjero deje de ser tal, que se haga semejante a los autóctonos, que manifieste la intención de querer asimilarse, integrar en el Sí idéntico de la nación»⁶⁴². Por un lado, se pide que el migrante deje de traer en presencia la alteridad que lo acompaña, por el otro, se niega sistemáticamente su reconocimiento como igual. Sus derechos son suspendidos hasta que pueda demostrar que su alteridad es menos alteridad, «un poco menos otro»⁶⁴³. En cierto sentido, la inmigración es consentida solo en tanto que no representa una amenaza para la identidad de la nación, puesto que aquella se sitúa en el horizonte de la ciudadanía, es decir, en cuanto dejan de ser inmigrados para convertirse en ciudadanos virtuales. Es como si se pidiera que el extranjero redujera su nacionalidad de origen a una nacionalidad de la intimidad o, siguiendo los términos de Marx, una

⁶⁴¹ Seyla Benhabib se ha ocupado de la relación jurídica del inmigrante con la comunidad *in extenso* en su obra *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, *op. cit.* Me permito, además, señalar una publicación mía donde dedico unas páginas a esa relación en el marco del Estado español: Irene Ortiz, «Who Has the Right to Have Rights?», *Social Philosophy Today*, 2018, 63-74, <https://doi.org/DOI:10.5840/socphiltoday201862657>.

⁶⁴² Di Cesare, *Stranieri residenti*, *op. cit.*, p. 142.

⁶⁴³ *Idem*. Encontramos un flagrante ejemplo de esta lógica con la concesión de la ciudadanía al menor de edad que consiguió avisar a la policía cuando el autobús escolar en el que iba fue secuestrado por el conductor y prendido fuego. Lo que el primer ministro de Italia, Matteo Salvini, ha expresado es que, es lógico concederle la ciudadanía a este menor –que, a pesar de haber nacido en suelo italiano, había heredado la nacionalidad de sus progenitores, en este caso, egipcia– dado que este «había entendido los valores de este país» (*sic.*). En este caso, además, Salvini ha insistido, para demostrar la justificación de esta concesión, que el menor, por el acto de valentía que ha cometido avisando a la policía, «es como si fuera su hijo» (*sic.*). La naturalización de este menor ha sido completa: ha conseguido transitar de egipcio –a pesar de no haber vivido nunca allí, como Italia no reconoce el *ius soli* hasta los dieciocho años, el menor había heredado la ciudadanía de sus padres– a italiano. Y lo ha conseguido única y exclusivamente porque ha sido capaz de asemejarse hasta confundirse con lo que el primer ministro nombra como «los valores italianos».

«nacionalidad quimérica»⁶⁴⁴. Se descubre que la ciudadanía, vinculada con el nacimiento, excede y sobrepasa el ámbito jurídico para desplegarse en la esfera personal, cultural y de valores y, precisamente por eso, se distingue entre los extranjeros naturalizables y los extranjeros que representan una amenaza para la nación por no ser asimilables⁶⁴⁵.

A partir de los derechos de suelo y de sangre se traza un vínculo entre el cuerpo natural y la nación –y todo el orden simbólico que la acompaña– que premia o castiga a los hombres por lo que son y no por lo que han hecho. En este contexto, aquellos que con su presencia interrumpen el relato sobre la autoctonía tienen que justificar su existencia en la comunidad que los recibe. Es como si a la persona migrante se la obligara constantemente a responder sobre su decisión individual –con todas las vicisitudes que puedan haberla acompañado– de abandonar el país en el que nació. No es, o no solo, una cuestión de análisis y balances por parte del Estado sobre las ventajas o inconvenientes de mayor o menor inmigración en un momento dado. La cuestión es que desde un sistema inmunitario estatocéntrico basado en la figura de la ciudadanía, el migrante se verá siempre rodeado de un aura de ilegitimidad; acusado de estar usurpando el espacio a un autóctono con derecho reconocido. En otras palabras, «no tiene derecho a estar donde está. Continuamente es reenviado a su in-existencia decretada por los otros, por los autóctonos, aquellos que lo discriminan, que en torno a él reedifican constantemente la frontera»⁶⁴⁶. O se naturaliza, o se va, pero su carácter extraño, externo, molesta.

La presencia del migrante en la comunidad expone la artificiosidad de sus límites al introducir la figura del que se va de la comunidad, pero, también, del que se introduce en ella y aspira, o no, a ser naturalizado. Se inaugura un punto de vista que, desde el

⁶⁴⁴ Karl Marx, *Páginas Malditas. Sobre la cuestión judía y otros textos.*, trad. Fernando Groni (Buenos Aires: Anarres, 2009), p. 14.

⁶⁴⁵ Aunque no nos ocuparemos de ello en este trabajo, no podemos dejar de señalar el oxímoron al que se ve sometido el inmigrado al que, si por un lado se le reclama que sea asimilable, por el otro no se le terminará de reconocer nunca como igual. En este sentido, la obra de Sayad ofrece una lúcida reflexión sobre la distinción entre la naturalización jurídica y la naturalización social –o, mejor, el reconocimiento que hace la población autóctona de los hombres naturalizados–. Por otro lado, no podemos olvidar que la carga simbólica de la naturalización varía dependiendo del observador y, como ha escrito Sayad: «Cuando se trata de su propia naturalización, a cada candidato le gustaría obtener al menos coste (simbólico) o, al menos, convencerse y convencer de que así ha sido; pero cuando se trata de la naturalización de los otros, cada uno de los nacionales de la nacionalidad solicitada descubre, sin el menor sentimiento de contradicción, que tiene interés en aumentar el precio al que quiere hacer pagar la naturalización del extranjero» Sayad, A., *op. cit.*, p. 320. De esta forma, existe una brecha entre la naturalización jurídica y aquella que hemos nombrado como naturalización social –o práctica– y que, precisamente porque no pueden coincidir, impiden una naturalización completa del inmigrado y, aun cuando es reconocido por el aparato jurídico, no consigue pagar el precio simbólico que la comunidad le requiere.

⁶⁴⁶ Di Cesare, *Stranieri residenti*, *op. cit.*, p. 137 [Traducción mía].

extranjero, el excedente, evidencia el carácter ficcional que acompaña a la identidad de la comunidad. La identidad del ser –central para la filosofía de Parménides– es puesta en duda por la figura del migrante que, en su salida y entrada a diferentes comunidades, testimonia la imposibilidad de una mismidad en la identidad de la comunidad. Sin embargo, en el pensamiento griego encontramos distintas figuras que exceden los límites y que, incluso, los fuerzan⁶⁴⁷. En Sócrates identificamos ese personaje que fuerza los límites de la *pólis* mediante sus digresiones y que reivindica para estas una cierta exterioridad: «Simplemente, soy ajeno [*xénōs*]⁶⁴⁸ al modo de expresarse aquí. Del mismo modo que si, en realidad, fuera extranjero [*xénōs*] me consentiríais, por supuesto, que hablara con el acento y manera en los que me hubiera educado, también ahora os pido como algo justo, según me parece a mí, que me permitáis mi manera de expresarme (...)» (*Ap.*, 17d)⁶⁴⁹. Sin embargo, quizá el diálogo en el que mejor se expone el forzamiento de los límites que circunscriben la identidad sea *Sofista*. Allí encontramos como, curiosamente, es la figura del extranjero la que introduce la ruptura con el paradigma de la identidad del ser de Parménides: «En efecto; para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea» (*Sph.* 241d). Es el extranjero de Elea el que, con su digresión, abre la puerta a pensar el no ser fuera de la negación como alteridad, como un modo de ser diverso que, a su vez, se encuentra presente también en la identidad.

No obstante, esta crítica a la ontología de Parménides se mantiene dentro de los límites establecidos por su ontología y, aunque introduce la posibilidad de pensar un *héteron*, este no es desarrollado hasta sus últimas consecuencias políticas. Por otro lado, que el extranjero no puede ser considerado una categoría absoluta identitaria, es del todo evidente cuando atendemos a su etimología; del latín *extraneum*, indica la dimensión del *extra* que solo puede entenderse desde un dentro. Así, el extranjero solo puede

⁶⁴⁷ Cf. «Lo straniero che abita fuori, lo straniero che abita dentro», en Di Cesare, D., *Stranieri residenti*, op. cit., pp. 148-155.

⁶⁴⁸ Es importante resaltar que *xénōs* tiene también la acepción de huésped-amigo y es aplicado a la persona y a los estados que reciben un trato de hospitalidad (Cf. *Od.*, 1, 313, *Men.*, 78d). Nos remitimos a la entrada de la palabra en el diccionario Liddel-Scott-Jones para señalar como aquí, incluso, no es hasta la tercera acepción que se presenta al *xénōs* como extranjero o extraño. Así, la primera introduce el significado de huésped-amigo y la segunda la del extranjero que, no obstante, recibe el trato de refugiado o de persona que vaga bajo la protección de Zeus. Cf. <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#context=lsj&eid=73873> [Último acceso 29/04/2019].

⁶⁴⁹ Platón, *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menos, Hipias mayor, Laques, Protágoras*, trad. E. Lledó Iñigo, J. Calonge Ruiz, y C. García Gual (Madrid: Gredos, 1981).

interpretarse desde el carácter relacional que da significado a la palabra, es decir, si se atiende a la tensión a la que se encuentra ligada a través de la figura del que está dentro. Ahora bien, tenemos que preguntarnos qué es o quién es lo que está dentro, a saber, respecto a qué es uno extranjero. Presentar la identidad y la alteridad como opuestos, ofreciendo una definición en términos negativos de la segunda, requiere, sin embargo, una aproximación afirmativa sobre la primera.

Y, sin embargo, ¿es satisfactorio negar la alteridad del otro apelando a una posible reconciliación con la identidad de la comunidad de origen? ¿No se reproduce la lógica de la naturalización a la que apenas hemos hecho referencia? Puede ocurrir que, rodeados de buenas intenciones, se perpetúen discursos que obliguen al inmigrado a negar su diferencia para asimilar la identidad de la comunidad de recepción. Encontramos varios ejemplos, entre ellos la propia Seyla Benhabib que, nos parece, caen en este error que es negar la diferencia de los otros para inscribir en un horizonte futuro la posible integración de los inmigrados. Así, cuando Benhabib afea la interpretación sobre la inmigración de John Rawls⁶⁵⁰, escribe: «¿Por qué debería suponer Rawls que la inmigración amenazaría una cultura política y sus principios constituciones, a menos que dé por sentado que los inmigrantes son “elementos extraños e indóciles”, que resulta improbable que puedan ser asimilados, socializados o educados en las formas de actuar del país anfitrión?»⁶⁵¹. Sin embargo, en estas líneas ella critica la posición de Rawls –que conserva como prerrogativa del Estado la elección de sus miembros– estableciendo un horizonte en el que los inmigrados pueden ser «asimilados, socializados o educados en las formas de actuar del país anfitrión». De esta forma, se convierte en requisito *sine qua non* para habitar una comunidad que aquellos que ingresen sean, una vez más, naturalizables.

⁶⁵⁰ A propósito de la función regulativa de las fronteras, Rawls escribe: «Una importante función del gobierno de un pueblo, no importa cuán arbitrarias puedan parecer las fronteras de una sociedad desde un punto de vista histórico, es actuar como representante y agente efectivo del pueblo en tanto se hace responsable de su territorio, de la integridad de su medio ambiente y del tamaño de su población. En mi opinión, la función de la institución de la propiedad consiste en que, a menos que un agente determinado se haga responsable de la conservación de un patrimonio y cargue con las consecuencias de su pérdida eventual, dicho patrimonio tiende a deteriorarse. En este caso, el patrimonio es el territorio de un pueblo y su capacidad para sostenerlo *a perpetuidad*, y el agente es el pueblo mismo, políticamente organizado», en John Rawls, *El Derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*, trad. Hernando Valencia Villa (Barcelona: Paidós, 2001), p. 51.

⁶⁵¹ Benhabib, S., *Los derechos de los otros*, op. cit., p. 72.

Del mismo modo Slavoj Zizek apela a la posible educación de los inmigrantes —él sobre todo habla de refugiados— para una correcta integración en la comunidad receptora. Nos permitimos citarlo *in extenso* para no perder de vista el argumento que emplea:

Por eso los cándidos intentos de ilustrar a los inmigrantes (explicándoles que nuestras costumbres sexuales son diferentes, que el hecho de que una mujer se pasee en minifalda y sonría no es ninguna invitación sexual, etc.) son ejemplos de una pasmosa estupidez. Eso es algo que los inmigrantes saben muy bien, y por eso hacen lo que hacen. Son del todo conscientes de que su actuación es por completo ajena a nuestra cultura dominante, y lo hacen precisamente para herir nuestra sensibilidad. La tarea no consiste en enseñarles lo que ya saben, *sino en cambiar su actitud de envidia y agresividad vengativa*. (...) La difícil lección de todo este asunto, por tanto, es que no basta con dar voz a los que ahora están desvalidos: a fin de conseguir una emancipación real, deben ser *educados* (por los demás y por sí mismos) en la libertad: una tarea casi imposible en las tinieblas que se van propagando por Europa y Oriente Medio⁶⁵².

Nos encontramos, una vez, con la necesidad de que los extranjeros sean naturalizados al menos en lo que respecta a los valores de Occidente⁶⁵³. El análisis de Zizek, si cabe, es más grave de los simples discursos de asimilación que venimos hasta ahora analizando puesto que hace referencia implícitamente a la maldad de los refugiados que, siendo consciente de los valores de Occidente, llevan a cabo acciones que buscan herir la sensibilidad de la población occidental. Sin embargo, si son plenamente conscientes de que sus acciones van contra la moralidad occidental, ¿para qué necesitan ser educados? Y es que aquí reside el aspecto central de su argumento: para que sean asimilados, para que no solo los conozcan, sino que los respeten e incluso lleguen a hacerlos suyos. En pocas palabras, para que eliminen esa parte de alteridad incómoda y pasen desapercibidos.

Una vez más, lo que sucede es que el planteamiento se mantiene en los términos establecidos por la relación dicotómica entre identidad y alteridad —donde la identidad

⁶⁵² Slavoj Zizek, *La nueva lucha de clases: los refugiados y el terror*, trad. Damián Alou (Barcelona: Anagrama, 2016), pp. 110-11 [La cursiva es mía].

⁶⁵³ No podemos pasar por alto el recurso retórico que emplea el autor: Zizek habla principalmente del respeto a la mujer, lo cual *in primis* sensibiliza al lector al poner como centro de su discurso el ataque a un sujeto vulnerable y, además, lo hace solidario con la idea de que tiene que defender a las mujeres de su comunidad ante el peligro que representan los refugiados «con envidia y actitud agresiva».

coincide con la autoctonía y la alteridad con la inmigración—. En este contexto, se pide al inmigrante que realice un tránsito desde su alteridad a la identidad nacional para poder gozar de todos los derechos⁶⁵⁴. En el caso de Žižek, se hace referencia a una asimilación de valores; la posición que defiende Benhabib se rige por la consciencia de que para constituirse como sujeto de pleno derecho es necesaria la ciudadanía. Y, sin embargo, lo que revela el análisis de Benhabib es que todavía no se ha planteado la pregunta decisiva: por qué para ser sujeto de justicia se vuelve imprescindible la posesión de una ciudadanía.

Lo que nos gustaría explorar en el próximo capítulo es la continuación del camino que inició Derrida al preguntarse no por la naturalización del extranjero sino por el extranjero en tanto que permanece así –sin proyectarse a una futura asimilación a través de la naturalización—. Por tanto, «no se trata solo del vínculo entre nacimiento y nacionalidad; no se trata solo de la ciudadanía ofrecida a alguien que antes no disponía de ella, sino del derecho acordado al extranjero en cuanto tal, al extranjero que ha seguido siendo extranjero, y a los suyos, a su familia, a sus descendientes»⁶⁵⁵. Y, como sabemos, es esta exterioridad la que no tolera el aparato jurídico que trata de reunir –o, en el peor de los casos, expulsar– la alteridad en la identidad. Así, queremos examinar si es posible reconocer un derecho en la alteridad que no se comprometa a reunirse con la identidad, es decir, una alteridad que no se naturalice y no sea asimilable. Para ello, lo primero es preguntarnos por la mera presencia, por si es posible articular un derecho a habitar

⁶⁵⁴ Algo similar creemos encontrar en el planteamiento conciliador de Adela Cortina cuando introduce la tarea de los próximos años para Europa: «Por eso sigue siendo indispensable fortalecer el proyecto de una Europa Social, que reclame para todos sus ciudadanos la protección de los derechos económicos, sociales y culturales, y sobre todo que se proponga como tarea histórica conseguir que se protejan los de todas las personas de la Tierra», en Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo* (Madrid: Alianza, 2009), p. 216. También aquí se conserva la cesura que necesariamente acompaña la ciudadanía: unos serán los ciudadanos de Europa, reconocidos con todos sus derechos, y los otros aquellos que se beneficiaran de la buena voluntad de los primeros –pero no parece que se pueda plantear en los términos de una obligación–.

⁶⁵⁵ Derrida, J., *La hospitalidad*, op. cit., p. 27. Sobre esto habría que aclarar, someramente, que en España la legislación sobre el *ius soli* reconoce el acceso a la ciudadanía española para hijos de extranjeros en el caso de que, al menos uno de los progenitores tenga residencia legal en territorio español en el momento del nacimiento. En el caso italiano, sin embargo, es necesario esperar hasta la mayoría de edad del hijo de extranjero y demostrar que ha habitado en Italia de forma ininterrumpida en esos dieciocho años. Por otro lado, los derechos de las personas residentes en situación regular, en el caso de España, tienen acceso a derechos sociales y restringido acceso a los derechos políticos –pudiendo participar en los comicios municipales previo registro en el censo aquellos residentes cuyos países de origen tengan acuerdo de reciprocidad con el Estado español–. Sin embargo, la participación en las elecciones generales está reservada a aquellos titulares de la nacionalidad española. La Constitución española reconoce este derecho en la segunda sección del artículo 13 del título primero, capítulo I: «Solamente los españoles serán titulares de los derechos reconocidos en el artículo 23, salvo lo que, atendiendo a criterios de reciprocidad, pueda establecerse por tratado o ley para el derecho de sufragio activo y pasivo en las elecciones municipales». Además, se puede consultar el Código de derecho electoral publicado por en el Boletín Oficial del Estado: https://www.boe.es/legislacion/codigos/codigo.php?id=101_Codigo_de_Derecho_Electoral&modo=1 [último acceso: 22/05/19].

cualquier tierra. Si lo que constituye la alteridad en las comunidades es la entrada del inmigrante, tenemos que detenernos en por qué esa irrupción se presenta como problema.

CAPÍTULO III

HACIA UNA COMUNIDAD DEL IMPERSONAL

PRIMERA PARTE. LA HOSPITALIDAD DEL OTRO

Ya no hay necesidad de encantar el pasado,
bastante embrujado está el presente.

Hannah Arendt⁶⁵⁶

Portbou, 26 de septiembre de 1940.
El día en el que se cierra la frontera,
Walter Benjamin se da la muerte.
¿Si llegaba un día antes, o un día después?
Porque nadie llega a la frontera
un día antes o un día después.
Llegamos en el Ahora.

Niki Giannari⁶⁵⁷

1. *Ius migrandi*

Si queremos poner en cuestión la vinculación entre el territorio y el nacimiento, la extraña ecuación según la cual el nacimiento otorga derechos de pertenencia a la tierra, tenemos que suspender teóricamente esta conexión para examinar si realmente es tan natural como ella quiere presentarse. En el apartado anterior hemos examinado el relato de autoctonía griega que –con algunas dificultades– podía establecerse como germen originario de la vinculación entre el nacimiento y la tierra. No obstante, también exploramos cómo ese relato en el pueblo romano, que recordemos, es el que dota de forma jurídica al *ius soli* y al *ius sanguinis*, se trasladaba hacia unos protagonistas extranjeros: Eneas y Rómulo. La centralidad de estas dos figuras en el mito sobre el origen romano, a nuestro entender,

⁶⁵⁶ Hannah Arendt, *Tiempos presentes*, trad. Rosa María Sala Carbó, (Barcelona: Gedisa, 2002), p. 11.

⁶⁵⁷ Georges Didi-Huberman y Niki Giannari, *Pasar, cueste lo que cueste*, trad. Mariel Manrique (Cantabria: Shangrila, 2018), p. 15.

reside en la función que desempeña el extranjero en tanto emigra y funda una nueva patria⁶⁵⁸.

Si buscamos en la etimología una primera aproximación sobre el origen de la palabra migrar, lo encontramos en la palabra latina *migrare*. Curiosamente, la raíz latina **mig-* produce *mutare*, *mutuus* y *munus*⁶⁵⁹. ¿Qué quiere decir entonces *migrare*? Parece que no puede ser solo como señalan algunos diccionarios el acto de moverse de un lugar a otro⁶⁶⁰ sino que, con esa raíz compartida podría hacer referencia al enlace que une el propio acto de migrar del sujeto migrante y la comunidad que recibe. Si como hemos mostrado al inicio del capítulo precedente, el *munus* hace referencia al oficio, al deber y al don, podemos sugerir como hipótesis que *migrare* guarda, por la condición de su raíz, el sentido de reciprocidad que está presente en el *munus*. Así como el sentido del don reside en la unión entre el que da y el que adeuda eso que el primer otorga, el acto de migrar no puede eludir el lazo que une al migrante y a la comunidad que lo recibe. Como ha subrayado Donatella Di Cesare, una de las autoras que más atención ha prestado al proceso migratorio: «Desde su origen “migrar” no es un simple movimiento, sino un complejo intercambio que se realiza en el pasaje entre aquel sujeto del lugar que se encuentra con el extranjero, donde se inaugura la práctica ético-política de la hospitalidad»⁶⁶¹.

La definición que ofrece Di Cesare, además, encuentra un cierto respaldo en algunos textos clásicos. Así, tal vez no sea casualidad la formulación que escoge Iloneo –acompañante de Eneas– para solicitar asilo cuando estos llegan a Cartago. Con las siguientes palabras se dirige a la reina Dido:

Pocos hemos logrado acercarnos nadando a vuestras palayas. Pero ¿qué hombres son estos, qué pueblo tan salvaje tolera tales prácticas? / Se nos niega acogernos a una playa. Nos hacen guerra, impiden / que pongamos el pie ni siquiera en el linde de su tierra. / Si sentís menosprecio por el género humano y las armas de los hombres, / poned la vista al menos en los dioses que no olvidan lo que es justo y lo injusto (*En.*, I, 538 y ss.).

⁶⁵⁸ Sobre las dos patrias, la natural y la de ciudadanía, cf. pp. 192-207 de este trabajo.

⁶⁵⁹ Cf. Benveniste, É., *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, op. cit., pp. 58 y ss.

⁶⁶⁰ Cf. Emigrar, tomado del lat. *Emigrare* «mudar de casa», «expatriarse», derivado de *migrare* «cambiar de estancia, partir», en Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (Madrid: Gredos, 1984), p. 568.

⁶⁶¹ Di Cesare, D., *Stranieri residenti*, op. cit., p. 92 [Traducción mía].

Unos versos antes, Iloneo explica a la reina la desgracia de los troyanos y la insta a compadecerse «de una raza piadosa». Acto seguido, introduce lo que será crucial para el posterior derecho de gentes, a saber, que los que llegan no tienen intención de causar mal alguno a los habitantes de Cartago⁶⁶². El razonamiento implícito en las palabras de Iloneo es que como los troyanos que aparecen en las costas de la reina Dido no tienen intención de provocar agravios a Cartago, ella debería permitir su estadía siguiendo un derecho reconocido por los dioses –que no olvidan lo que es justo y lo injusto–. En este contexto donde Eneas y los suyos no tienen intención de ocasionar daños a la tierra a la que llegan, no es justo, escribe Virgilio, que «se nos niegue acogernos en una playa» [*hospitio prohibemur harenae*]⁶⁶³.

Y es que el *hospitium*, la ley, el uso, la costumbre o el derecho de hospitalidad estaba completamente extendido bastante antes de la época imperial romana. Ya en la *Odisea* las huestes de Agamenón buscan refugio apelando a esta costumbre:

(...) A tus plantas venimos ahora / esperando nos des la señal de hospedaje [*xeinēion*] o nos hagas / de lo tuyo otro don [*dōtínēn*] según es entre huéspedes ley [*xénos thémis*]. / Ten respeto, señor, a los dioses. En ruego venimos; / al que en súplica llega y al huésped, amparo y venganza / presta Zeus Hospital; él conduce al honrado extranjero (*Od.*, IX, 266-271)⁶⁶⁴.

Como habíamos señalado más arriba, el extranjero aparece, bajo esta costumbre de la hospitalidad, como amigo-huésped. Importante para nuestro análisis se vuelve recalcar que *xeinēion* es también el regalo que se hace al huésped⁶⁶⁵ y que, sin embargo, tiene implicaciones que sobrepasan al simple don como regalo. Así, recuerda Benveniste que el *xeinēion* «no es solo un presente, un don desinteresado; es un don en tanto que prestación contractual, impuesto por las obligaciones de un pacto, de una alianza, de una amistad, de una hospitalidad: obligación del *xeînos* (del huésped), de los súbditos respecto al rey o al dios, o también prestación implicada por una alianza»⁶⁶⁶.

⁶⁶² «No hemos venido a devastar a hierro vuestros hogares libios / ni a cargar con la presa arramblada camino de la playa. / No son tan agresivos ni de tanta arrogancia unos vencidos» (*En.*, I, 527-229).

⁶⁶³ Virgilio, *Eneide*, trad. Riccardo Scarcia (Milano: Biblioteca universale Rizzoli, 2002), p. 306.

⁶⁶⁴ Homero, *Odisea*, trad. José M Pabón S. de Urbina (Madrid: Gredos, 2005), p. 234.

⁶⁶⁵ Cf. Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon, donde aparece: «*host's gift to a guest*» <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#context=lsj&eid=73803> [último acceso: 23/5/2019].

⁶⁶⁶ Benveniste, É., *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, op. cit., p. 48.

La misma institución aparece en el mundo latino bajo la forma de **gosti-*, que recuerda Benveniste, adoptaba dos formas para referirse al huésped: *hospes* y *hostis*. Nos ayuda a entender esta doble formulación la raíz indoeuropea *gosti* que remite al extranjero y que conserva en latín una importante distinción:

Un *hostis* no es un extranjero en general. A diferencia del *peregrinus* que habita fuera de los límites del territorio, *hostis* es «el extranjero, en tanto que se le reconocen derechos iguales a los de los ciudadanos romanos». Este reconocimiento de derechos implica cierta relación de reciprocidad, supone una convención: no se dice *hostis* a todo el que no es romano. Entre *ese* extranjero y el ciudadano de Roma se establece un vínculo de igualdad y reciprocidad, lo cual puede conducir a la noción precisa de hospitalidad. Partiendo de esta representación, *hostis* significará «aquel que está en relaciones de compensación», que es el fundamento de la institución de la hospitalidad⁶⁶⁷.

Por tanto, la hospitalidad se presenta en una forma similar a la condición del deudor del *munus*, que adquiere una obligación de la que no puede exonerarse. Está basada en la vinculación que produce el fluir del *munus* entre los hombres que constituyen la comunidad. Solo más tarde el huésped pierde la condición de igual vinculado por la obligación de hospitalidad para convertirse en potencial enemigo. La institución de la hospitalidad pierde fuerza en el mundo romano y «cuando la antigua sociedad se convierte en nación, las relaciones de hombre a hombre, de clan a clan, se abolen; solo subsiste la distinción de lo que es interior o exterior a la *ciuitas*»⁶⁶⁸. Solo una vez olvidada la institución de la hospitalidad, el huésped se aproxima al significado de hostil para terminar por convertirse en el enemigo.

Y es precisamente en torno a esta expresión hostil que acompaña al rostro del extranjero, que las reflexiones sobre la inmigración giran. La caracterización del extranjero como potencialmente peligroso no es una invención de los últimos años; ya en lo que quizá pueda considerarse la formulación del derecho de hospitalidad de Francisco de Vitoria encontramos la asunción de ese riesgo que entraña el extranjero. Cuando Vitoria formula el derecho a migrar en 1539⁶⁶⁹ lo hace amparándose en que el dominio

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁶⁶⁹ Es necesario recordar que el derecho a migrar se encuentra condicionado, por un lado, a la hospitalidad del pueblo de acogida –que tiene que ser total puesto que de lo contrario se comportaría como una

sobre un territorio deriva del derecho de los hombres y no del derecho natural⁶⁷⁰, a diferencia del derecho a la hospitalidad:

Se prueba en primer lugar por el derecho de gentes, que es derecho natural o se deriva del derecho natural. Dice la Instituta (*De jure naturale et Gentium*): *Se llama derecho de gentes el que la razón natural constituyó entre todas las naciones*. En todas las naciones se tiene por inhumano el recibir y tratar mal a los huéspedes y peregrinos sin motivo especial alguno, y, por el contrario, se tiene por humano y cortés el portarse bien con ellos, a no ser que los extraños aparejaran daños a la nación. En segundo lugar, al comenzar el mundo (cuando todas las cosas eran comunes), era lícito a cualquier dirigirse a la región que quisiera y recorrerla. No parece que esto haya sido abolido por la división de las cosas, porque jamás pudo ser la intención de los pueblos evitar la comunicación y el trato entre los hombres⁶⁷¹.

Por tanto, para Vitoria existe un derecho natural que se encuentra por encima del derecho dictado por los hombres y que se formula a través de la hospitalidad que los unos a los otros se deben. La única causa que puede alegar un pueblo para no recibir a uno o varios huéspedes es que estos irruman infligiendo algún mal en la tierra que debería acogerlos. En este sentido, la hospitalidad no es solo una cuestión ética sino política, puesto que Vitoria indica que, ante una negativa injustificada de hospitalidad, los huéspedes tendrían derecho a responder la ofensa con la guerra –*jure belli*–. No será hasta las formulaciones de Samuel Pufendorf que el derecho a la hospitalidad aparezca relegado al ámbito ético. Así, en 1672, este niega el derecho a la hospitalidad reclamado por Vitoria para alinearse con el derecho a la soberanía del Estado planteada por Hobbes; la hospitalidad no es un derecho –natural– sino un favor que realiza el soberano al

comunidad bárbara– pero, por otro, a la condición de que los inmigrantes y la comunidad acogedora no se encuentren en guerra. De esta forma, concluye Vitoria: «Pero como los bárbaros no están en guerra justa con los españoles, supuesto que estos no les sean dañosos, no les es lícito el vedarles estar en su patria», en Francisco de Vitoria, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, ed. Armando D. Pirotto, (Madrid: Espasa-Calpe, 1975), p. 89. Como veremos, la formulación de Vitoria anticipa la propuesta sobre el derecho cosmopolita kantiano. Para un análisis del derecho cosmopolítico posterior, cf. Pietro Sebastiani, *Il diritto naturale dell'appropriazione Ugo Grozio alle origini del pubblico e del privato* (Bologna: Emil, 2012).

⁶⁷⁰ «Lo cual demuestra, sin lugar a dudas, que nadie tuvo por derecho divino el imperio del orbe antes de la venida de Cristo, y que el emperador no puede arrogarse por este título el dominio del mundo, ni, por consiguiente, el de los barbaros», en De Vitoria, F., *op. cit.*, p. 58.

⁶⁷¹ *Ibid.*, pp. 88-89.

extranjero. Por tanto, la hospitalidad pasa a ocupar un espacio en el que el soberano puede elegir, valorar y seleccionar a quién concede el favor de aceptar en su comunidad⁶⁷².

¿Pueden conciliarse la propuesta hospitalaria de Vitoria y la de Pufendorf? Es posible que el derecho de gentes kantiano ofrezca una suerte de reunión de ambas propuestas: hospitalidad con condiciones, con discriminación y sujeta a la voluntad del soberano. Kant formula el derecho de gentes de la siguiente forma: «Hospitalidad (Wirthbarkeit) significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. Este puede rechazar al extranjero, si se puede realizar sin la ruina de este, pero mientras el extranjero se comporte amistosamente en su puesto no puede el otro combatirlo hostilmente»⁶⁷³. Por tanto, aunque es verdad que el soberano puede discriminar entre los extranjeros que llaman a sus fronteras, Kant incluye el principio de no-devolución que señala la prohibición de rechazar a un extranjero para el que la negación de entrada en la comunidad pudiera suponer un peligro mayor. En consecuencia, alguien que temiera por su vida podría acogerse a este derecho cosmopolita siempre y cuando no causara un mal para la comunidad que lo acoge. Sin embargo, el derecho cosmopolita kantiano, conviene no olvidarlo, no es un derecho a migrar como aparecía en Vitoria sino una concesión de hospitalidad temporal. En este sentido, señala Kant: «No hay ningún *derecho de huésped* en el que pueda basarse esta exigencia (para esto sería preciso un contrato especialmente generoso, por el que se le hiciera huésped por cierto tiempo) sino un *derecho de visita* (...)»⁶⁷⁴. Kant formula un derecho del visitante –temporal– probablemente pensando más en fines comerciales que en un cambio definitivo de residencia –para el que el soberano tendría que autorizar expresamente–.

La Convención de Ginebra sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951 enuncia el principio de *non-refoulement* según el cual «ningún Estado Contratante podrá, por expulsión o devolución, poner en modo alguno a un refugiado en las fronteras de los territorios donde su vida o su libertad peligre por causa de su raza, religión, nacionalidad,

⁶⁷² De hecho, la política migratoria continúa con su ejercicio de filtrar y seleccionar a los aspirantes a nuevos miembros. Como recuerda Di Cesare: «la inclusión es al mismo tiempo exclusión, y el migrante es siempre *wanted but not welcome* –requerido como trabajador pero indeseado como extranjero–», en Di Cesare, D., *Stranieri residenti*, op. cit., p. 89 [Traducción mía].

⁶⁷³ Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, trad. Joaquín Abellan (Madrid: Tecnos, 1998), p. 27.

⁶⁷⁴ *Idem*.

pertenencia a determinado grupo social, o de sus opiniones políticas»⁶⁷⁵. Y así, el principio de hospitalidad kantiano integra la formulación de Pufendorf de selección y, aunque rompe con el derecho a emigrar de Vitoria, conserva una hospitalidad que no puede ser negada a aquel cuya vida está en peligro. La hospitalidad, por tanto, queda inscrita en la dinámica dicotómica entre interior y exterior, entre nacional y extranjero, en última instancia, entre sujeto de derechos y sujeto no reconocido.

Quizá nos ayude a dilucidar la condición actual de la hospitalidad las prácticas políticas de la Unión Europea. Desde que se aprobó la creación de «La Guardia Europea de Fronteras y Costas» en 2015 con el objetivo de proteger los confines de Europa, la cuestión de la seguridad de las fronteras se ha convertido en un verdadero mantra⁶⁷⁶. Entre las competencias de la nueva guardia se encuentra la de poder devolver a solicitantes de asilado rechazados a sus países de origen, algo de lo que hasta ahora se estaban ocupando los cuerpos de seguridad de cada Estado. En aras de mantener el espacio Schengen seguro, la creación de la Guardia Europea garantiza su intervención en territorios fronterizos «incluso en el caso de que un Estado miembro no pueda o no quiera tomar las medidas necesarias»⁶⁷⁷.

Por tanto, podemos concluir que la reflexión y las políticas sobre la hospitalidad conservan esta dicotomía entre dentro y fuera, entre nacional y extranjero. Cuando se aplican medidas de hospitalidad o acogida se hace filtrando, escogiendo quién tiene derecho a acceder. Y, sin embargo, esta práctica desvirtúa el sentido de la hospitalidad: el huésped no se puede hacer medida, es su presencia la que en el acto de ser acogida crea el vínculo de obligación que los une. La hospitalidad no se puede ofrecer al potencialmente asimilable, sino que, como sugiere Derrida, la hospitalidad se concede, o no, al otro, al extranjero:

(...) La hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa y que dé no solo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto social de extranjero, etc.) sino al otro

⁶⁷⁵ Artículo 33 de la Convención de Ginebra de 1951. <https://www.acnur.org/5b0766944.pdf> [último acceso 25/04/2019].

⁶⁷⁶ Nos permitimos hacer uso del título de un artículo de Laurence Peter publicado el 19 de diciembre de 2015, cuatro días después de que se aprobara la creación de la guardia europea de costas y fronteras, donde aborda las consecuencias del reforzamiento de las fronteras de Europa. Cf. <https://www.bbc.com/news/world-europe-35140794> [Último acceso 29/05/2019]. Para un estudio sobre las fronteras y su relación con los mecanismos de exclusión, cf. Martha C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, trad. Albino Santos Mosquera y Ramón Vilà Vernis (Barcelona: Paidós, 2007).

⁶⁷⁷ http://europa.eu/rapid/press-release_IP-15-6327_es.htm [Último acceso 29/05/2019].

absoluto, desconocido, anónimo, y que le dé lugar, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre. La ley de la hospitalidad absoluta ordena romper con la hospitalidad de derecho, con la ley o la justicia como derecho⁶⁷⁸.

Por tanto, la hospitalidad se le concede a aquel que no es reducible a mi propia identidad, se entrega, si es hospitalidad, sin condiciones a un otro que, como escribía Blanchot, se enuncia en mayúsculas. Se trata, por consiguiente, de «dejar la puerta al evento, dejar venir el evento: ¿cómo decir de otro modo la hospitalidad?»⁶⁷⁹. Es la presencia de este extranjero la que, en la medida en que no puedo reconocerlo como igual, o como potencialmente igual –como idéntico a mi identidad– me cuestiona, me pregunta por mi identidad. Nos pregunta por nuestros deberes, por nuestras costumbres y, finalmente, por nuestra legalidad; su presencia introduce la posibilidad de una cesura dentro de nosotros mismos, de nosotros para con nosotros⁶⁸⁰. De esta forma, el otro aparece como una presencia incómoda porque altera la identidad, pero no porque su presencia sea diversa sino porque introduce la pregunta en el seno de la identidad que se quiere a sí misma idéntica, imperturbable. La pregunta que viene del extranjero, que se formula a partir de la presencia del otro, interroga a la presunta identidad que comparten los miembros de la comunidad. Como veíamos con el *Sofista*, es el extranjero el que trae la pregunta para Parménides⁶⁸¹.

La afasia sobre el migrante

Como fundamento teórico del debate sobre la hospitalidad se encuentra el presupuesto de la identidad; una identidad que es idéntica a sí misma y, al mismo tiempo, se ve confrontada por el extranjero que trae consigo su propia identidad que amenaza la de la nación que lo recibe. Dice Étienne Balibar que «para comprender el mundo inestable en

⁶⁷⁸ Derrida, J., *op. cit.*, p. 31.

⁶⁷⁹ Caterina Resta, *L'evento dell'altro: ética e politica in Jacques Derrida* (Torino: Bollati Boringhieri, 2003), p. 44 [Traducción mía].

⁶⁸⁰ Cf. Prólogo de Mirta Segoviano, Derrida, J., *La hospitalidad*, *op. cit.*, pp. 7 y ss.

⁶⁸¹ Cf. pp. 233-237 de este trabajo.

que vivimos necesitamos nociones complejas e incluso nos hace falta, por añadidura, complicar las cosas»⁶⁸²; y nosotros, en este apartado, vamos a forzar la noción de extranjero. En primer lugar, podemos decir que parte de los equívocos presentes en las aproximaciones de la figura del extranjero tienen lugar porque se trata de una categoría demasiado amplia para representar realidades tan divergentes entre ellas. Lo cierto es que la categoría de extranjero no es monosémica, y prueba de ello son los diversos tipos de extranjeros, así como las diferentes modalidades para cruzar una frontera. Aquí vamos a confrontar, sobre todo, la del migrante que no es reconocido por el aparato jurídico del país receptor. Su presencia en el seno de la comunidad evidencia en una perversa vinculación entre la existencia y la esencia: en cierto sentido, parece como si la primera estuviera determinada por la segunda y «justo porque no eres de aquí, no existes»⁶⁸³.

Un extranjero «ilegítimo» o «ilegal» no existe socialmente, o existe, tolerado o no visto, en un limbo del que puede ser alejado o forzado a desaparecer en cualquier momento. En base a la legislación vigente en Italia y varios países [entre ellos España] un inmigrado clandestino o irregular puede ser literalmente capturado en cualquier momento por la autoridad policial, detenido durante un tiempo y expulsado del país, de la sociedad en la que vivía⁶⁸⁴.

La captura a la que hace referencia Alessandro Dal Lago es el ingreso forzoso en los Centros de Internamiento de Extranjeros. La posibilidad de hacer desaparecer, de negar la existencia jurídica y social del extranjero irregular, nos obliga a posicionarlo cercano al *musulmänner* que estudiamos en el primer capítulo. La negación de la vida cualificada del extranjero le sitúa peligrosamente cerca de una reducción a simple vida natural y, consecuentemente, de la negación de cuidados de los que se beneficia la vida del ciudadano. En este sentido también Agamben había anticipado que: «Si se quiere impedir que se reabran en Europa los campos de exterminio (lo que ya está empezando a suceder), es necesario que los Estados-naciones encuentren el coraje de poner en tela de juicio el propio principio de inscripción del nacimiento y la trinidad del Estado-nación-territorio en que se funda»⁶⁸⁵.

⁶⁸² Balibar, É., *op. cit.*, p. 77.

⁶⁸³ Di Cesare, D., *Stranieri residenti, op. cit.*, p. 134 [Traducción mía].

⁶⁸⁴ Alessandro Dal Lago, *Non-persone: l'esclusione dei migranti in una società globale* (Milano: Feltrinelli Editore, 2012), p. 221 [Traducción mía].

⁶⁸⁵ Agamben, G., *Mezzi senza fine, op. cit.*, p. 28 [ed. cast.: 29].

Los campos a los que hace referencia Agamben son, sin duda, los CIE y todas sus mutaciones contemporáneas que prevén el ingreso de aquellas alteridades que ponen en peligro la integridad de la nación y que culminan con su exterminación simbólica en cuanto desaparecen de los límites de la comunidad al ser deportados. Solo porque no son ciudadanos –ni residentes legales– su vida pasa a no estar custodiada por ningún derecho y se aproxima al *homo sacer*. La posibilidad de ser retenidos contra su voluntad y eliminados –expulsados– revela su proximidad con la figura límite del *musulmänner* que se mantiene en el margen de la vida cualificada, aquella que pertenece al hombre y, sin embargo, no es solo vida biológica. Cuando Zygmunt Bauman sirviéndose del análisis de Michel Agier propone una posible extensión de los campos de refugiados «a toda clase de poblaciones indeseables»⁶⁸⁶, continua la propuesta agambeniana del campo como paradigma. ¿Quiere decir esto que pueda establecerse una analogía plena entre los campos de exterminio nazi y los campos de refugiados o los centros de internamiento de extranjero? No, evidentemente, los campos nazis no son los campos de hoy, pero, en última instancia, son campos y conviene recordar –porque el análisis arqueológico siempre revela algo más que el recorrido– de dónde surgen esas figuras que tenemos tan asentadas en nuestras comunidades.

Dice Balibar a propósito de la frontera en la que moran los migrantes que no pueden acceder a una comunidad, que esta se convierte en «un lugar donde se vive una vida que es una detención del vivir, una no-vida»⁶⁸⁷. Además, conviene recordar que una frontera no es solo el espacio que delimita un territorio nacional, sino también los espacios de control de mercancías y de hombres, la segregación administrativa y cultural. Pero, sobre todo, una frontera es también la distinción entre *bíos* y *zoé* señalada por Agamben, o la delimitación jurídica entre nacional y extranjero que produce el *ius soli* y el *ius sanguinis*.

El desafío que se presenta desde una lectura inmunitaria es conseguir establecer una relación equilibrada entre los mecanismos que regulan el acceso a la membresía –dentro del dispositivo inmunitario del derecho– y la vida sobre la que operan. «¿Cómo? ¿A partir de qué presupuestos? ¿Con qué instrumentos? El problema ha de afrontarse a dos niveles. Aquél de la desactivación de los aparatos de inmunización negativa y aquel de la

⁶⁸⁶ Zygmunt Bauman, *Extraños llamando a la puerta*, trad. Albino Santos Mosquera (Barcelona: Paidós, 2017), p. 82. Cf. Michel Agier, *Borderlands: Towards an Anthropology of the Cosmopolitan Condition* (Malden, MA: Polity Press, 2016). Para un espléndido trabajo en castellano sobre inmigración, cf. Félix Duque, ed. *Los otros entre nosotros. Alteridad e inmigración* (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2009).

⁶⁸⁷ Balibar, É., *op. cit.*, p. 84.

activación de nuevos espacios de lo común»⁶⁸⁸. Sin embargo, aunque Esposito habla de diferentes dispositivos de control que son considerados como resultado de la inmunización negativa –aquellos que atacan la libertad individual y que hemos mencionado en lo que nosotros llamamos la lógica de la seguridad–, no atiende de manera directa y explícita lo que nosotros entendemos que es el problema central: el de la ciudadanía. En este sentido, antes que los dispositivos de la inmunización negativa que nombra Esposito⁶⁸⁹, nos parece interesante evidenciar al aparato legal encargado de producir exclusión a través de las diferentes formas de pertenencia a una comunidad. No podemos dejar de señalar que sorprende que Esposito denuncie, con razón, la inmunización negativa detrás de las medidas que impiden la libre circulación de ideas⁶⁹⁰ y no haga apenas referencia a los mecanismos de acceso que impiden la circulación de las personas.

En cierto sentido, retomamos la pregunta con la que cerrábamos el primer capítulo donde Agamben llamaba a hacer inoperoso –desactivar– el dispositivo de la ciudadanía. Allí decidimos desestimar su propuesta porque, como él mismo reconocía, no se podía llevar a la práctica. Sin embargo, esto no invalida su interés teórico. Pensar en el margen de la ciudadanía, conseguir situarnos en la frontera del dispositivo de la nacionalidad ofrece la posibilidad de pensar un nuevo paradigma comunitario. Ahora bien, es urgente dejar de repetir que no podemos seguir distinguiendo ente dentro y fuera, entre ellos y nosotros⁶⁹¹ porque, de hecho, esa distinción es reforzada constantemente por las leyes de extranjería. En este sentido, si como trataremos de defender un ser humano se convierte en persona solo a través del reconocimiento de su ciudadanía, el debate filosófico sobre el otro o sobre el extranjero no puede prescindir del problema de la condición jurídico-política sobre la que se sostiene la relación del otro con la identidad.

La frontera que separa la identidad de la alteridad en la relación jurídica, a través del dispositivo de la ciudadanía, implica una materialidad que no puede borrarse con el discurso filosófico. La frontera, simbólica y real, produjo en mil novecientos cuarenta la

⁶⁸⁸ Esposito, R., *Inmunidad, comunidad y biopolítica*, Las Torres de Luca, 2012, nº 0, p. 110.

⁶⁸⁹ Los dispositivos de control y sometimiento que implican una reducción de la libertad individual y colectiva en nombre de una mayor seguridad principalmente aquellos que se expresan a través de la implementación de medidas biométricas que hemos estudiado en el apartado II. 1. 4 de este trabajo.

⁶⁹⁰ Cf. *Idem*.

⁶⁹¹ Cf. Greg Bird, *Containing Community: From Political Economy to Ontology in Agamben, Esposito, and Nancy*, State University of New York Press (New York, 2016), pp. 25 y ss. <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4694644>.

muerte de Walter Benjamin. Unas semanas más tarde, Hannah Arendt envió una carta a Gershom Scholem para comunicar la muerte de su amigo. Nos permitimos reproducir sus breves palabras:

Querido Scholem:

Walter Benjamin se ha quitado la vida el 26 de septiembre en la frontera española, en Port Bou. Tenía un visado americano, pero desde el 23 los españoles tan solo dejaban pasar a portadores de pasaportes «nacionales». – No sé si estás líneas le llegarán. Vi a Walter varias veces en las últimas semanas y meses, por última vez el 20 en Marsella. – La noticia nos llegó, al igual que a su hermana, con un retraso de casi cuatro semanas.

Los judíos mueren en Europa y se los entierra como a perros.

Suya,

Hannah Arendt⁶⁹².

En 1995, Arendt publica *Men in Dark Times* donde el primer capítulo se lo dedica a Benjamin y retoma la reflexión sobre su muerte en la frontera. Porque no es irrelevante que su amigo se quitara la vida en un espacio fronterizo que le negaba el paso; es necesario confrontarse con la violencia que tiene la delimitación del territorio tiene a través de la regulación de los derechos de los nacionales frente a los migrantes⁶⁹³. Escribe Arendt:

El pequeño grupo de refugiados al cual se había unido llegó a la ciudad fronteriza con España para enterarse de que España había cerrado la frontera ese mismo día y que los oficiales de la frontera no reconocían las visas otorgadas en Marsella. Los refugiados debían regresar a Francia por el mismo camino al día siguiente. Durante la noche, Benjamin se quitó la vida, y como este suicidio causó gran impresión en los guardias fronterizos, permitieron a los demás refugiados cruzar a Portugal. Pocas semanas después volvió a levantarse el embargo de las visas. Un día antes y Benjamin hubiese pasado sin ningún problema; un día después la gente de Marsella

⁶⁹² Hannah Arendt y Gershom Scholem, *Tradición y política: correspondencia 1939-1964*, trad. Linda Maedling y Lorena Silos (Madrid: Trotta, 2018), p. 41.

⁶⁹³ Sobre los derechos de los otros, véase el importante ensayo Georg Cavallar, *The rights of strangers: theories of international hospitality, the global community, and political justice since Vitoria* (Aldershot: Ashgate, 2002).

habría sabido que en ese momento era imposible pasar a través de España. Solo en ese día en particular era posible la catástrofe⁶⁹⁴.

Pero como recuerdan los versos de Giannari que nos hemos permitido tomar como exergo, «porque nadie llega a la frontera / un día antes o un día después. / Llegamos en el Ahora». La frontera que separa la identidad de la alteridad no es la puerta de la ley de Kafka, es un regulador del tránsito que se dirige a los migrantes para recordarles que no tienen derecho a traspasarlas. No hace falta ser valientes para decirlo: las fronteras matan. Como ha señalado Di Cesare: «El aguijón del extraño puede incluso dar lugar a un regodearse, casi complaciente, en altruistas reflexiones sobre la alteridad, propia y de otros, sin que se dé el espacio al extranjero ni que se abra, por tanto, la cuestión política»⁶⁹⁵. De lo que se trata es de que no sea necesario neutralizar la alteridad, reconducirla a la identidad para que esta sea sujeto de derechos. Es urgente reconstruir una formulación del derecho a migrar, de la hospitalidad y, en última instancia, de la comunidad. Quizá sirva como umbral para este ejercicio invertir la relación de fuerza que opera actualmente en los Estados: la prioridad del migrante y no de la soberanía y la ciudadanía.

⁶⁹⁴ Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. Claudia Ferrari (Barcelona: Gedisa, 1992), p. 157.

⁶⁹⁵ Di Cesare, D., *Stranieri residenti*, op. cit., p. 150 [Traducción mía].

2. Primera tentativa: la Declaración de Derechos Humanos de 1948

La aparición de una masa humana desposeída de derechos después de la Primera Guerra Mundial acreditó la importancia de ser titular de una ciudadanía. Ante la evidencia de que solo los nacionales podían ser ciudadanos, y de que solo los ciudadanos podían gozar plenamente de los privilegios otorgados por el aparato jurídico, las personas con una nacionalidad diferente necesitaron una legislación particular que los reconociera. Esta necesidad, como apunta Arendt, no pasó inadvertida puesto que «los representantes de las grandes naciones sabían que las minorías en el seno de los estados-nación tendrían más pronto o más tarde que ser, o bien asimiladas, o bien aniquiladas»⁶⁹⁶. Bajo esta voluntad de naturalización se desvela la necesidad de pertenecer plenamente a un Estado-nación para ser sujeto de derecho. Que la naturalización pasó a ser un mecanismo cotidiano por parte de los aparatos jurídicos occidentales resulta evidente si cotejamos todas las leyes que se aprobaron después de la Gran Guerra⁶⁹⁷. Así, la naturalización y la desnaturalización actuaron como dos mecanismos que pusieron de manifiesto la necesidad de ser reconocido por un Estado para ser sujeto de justicia.

Precisamente, la condición de apátrida adjudicada a millones de hombres después de 1918 no dejó ninguna duda sobre la vinculación entre la condición de ciudadanía y el reconocimiento de derechos⁶⁹⁸. El acto de salir del país de origen para buscar cobijo bajo unas normas no escritas de hospitalidad reveló que estas estaban basadas sobre una quimera. Arendt abordó el hiato entre el derecho y la realidad del hombre a través de la figura límite del apátrida, que permitió comprobar que la vida biológica, desprovista del reconocimiento político, no era titular de derechos. Quizá sea una exégesis innecesaria,

⁶⁹⁶ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 392.

⁶⁹⁷ Como ha indicado Arendt, ya durante la guerra en 1915 se aprobó en Francia la primera ley que permitió desnaturalizar a un ciudadano francés naturalizado que fuera de origen enemigo y hubiera conservado su nacionalidad originaria. A Francia le siguió Portugal el año siguiente, que directamente desnaturalizó a todas las personas nacidas de padre alemán. Más tarde, Bélgica, seguida de Italia, en 1922 y 1926 respectivamente, promulgaron leyes que permitían la desnaturalización de personas que hubieran cometido actos antinacionales o que no fueran dignas de la ciudadanía. Finalmente, en 1933 se aprobó en Alemania la ley que permitía la retirada de la ciudadanía a todas aquellas personas residentes en el extranjero –entre las que, evidentemente, se encontraban los judíos deportados a campos polacos–. Para un estudio sobre las leyes privativas de ciudadanía, cf. *Ibid.*, pp. 399 y ss.

⁶⁹⁸ Cf. Étienne Balibar, *Ciudadanía*, trad. Rodrigo Molina-Zavalía (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2013), p. 76-129.

pero resulta significativo que la cuestión del apátrida sea tratada por Arendt en el noveno capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*, cerrando la segunda parte titulada «Imperialismo» y situándose en el umbral del tercer y último apartado, «Totalitarismo». Es como si el apátrida, con su aspiración de conseguir refugio, revelara el origen oculto sobre el que estaba fundado el derecho: la politización de la vida. Como ha señalado Arendt:

Una vez que abandonaron su país quedaron sin abrigo; una vez que abandonaron su Estado se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la Tierra. Nada de lo que se estaba haciendo, por estúpido que fuera y por muchos que fuesen los que lo sabían y los que preveían sus consecuencias, pudo ser deshecho o evitado. Cada acontecimiento poseía la irrevocabilidad de un juicio final, de un juicio no formulado por Dios ni por el diablo, sino considerado más bien como la expresión de una irremediable y estúpida fatalidad⁶⁹⁹.

En términos agambenianos, podríamos decir que lo que evidenció la condición del apátrida fue, principalmente, la íntima conexión entre la vida política, *bíos*, y los derechos garantizados por el aparato jurídico. A su vez, cercioró que la vida natural o biológica, la *zoé*, no era reconocida como titular de derechos dado que se encontraba escindida de la vida política. El apátrida representó la vida del hombre que, al no estar protegida por un Estado particular, no podía ser asimilada a la vida del ciudadano: simple vida biológica. El intento frustrado por acceder a otros territorios produjo unas vidas recluidas en campos de reclusión, a la espera de que los papeles que los acompañaban —o su ausencia— demostraran que detrás del apátrida se escondía una persona⁷⁰⁰.

Pero como el hombre sin Estado era una «anomalía para la que no existe espacio apropiado en el marco de la ley general» —un proscrito por definición—, se hallaba

⁶⁹⁹ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 386.

⁷⁰⁰ La situación no es muy diferente en los campos para refugiados o en los centros de internamiento de extranjeros. Me permito citar a Didi-Huberman en su trabajo con Niki Giannari: «Aun caritativo, el campo no *reconoce* a los que acoge. Los refugiados, obligados a esperar indefinidamente qué se hará con ellos, existen apenas como sujetos de derecho —o como “sujetos de pleno derecho”— porque solo sus papeles eventuales, sus “documentos oficiales”, existirán y hablarán por ellos. (...) Hoy un campo los acoge, les da de comer, les provee una carpa o una vestimenta impermeable. Pero se trata de un espacio en el que continúa atentándose contra su vida cívica. Se los condena a la espera burocrática para conocer su “estatuto”. Hacen cola, a la espera de ser humanos. Sin embargo, están allí, ante nosotros, con sus gestos, sus rostros, sus palabras. Como escribi Niki Giannari, “se posan aquí, / esperan y no piden nada, / solo pasar”», en Didi-Huberman, G., *Pasar, cueste lo que cueste*, op. cit., p. 38.

completamente a merced de la policía, que no se preocupaba demasiado de tener que cometer unos pocos actos ilegales con tal de disminuir la carga de *indésirables* del país. En otras palabras, el Estado, insistiendo en su derecho soberano a la expulsión, se vio forzado, por la naturaliza ilegal del apátrida, a la realización de actos reconocidamente ilegales⁷⁰¹.

Y, sin embargo, podríamos decir que ya en las primeras declaraciones de derechos con un cierto carácter universal se persiguió eliminar la posibilidad de que una persona se viera absolutamente desprovista de derechos. Conviene recordar que la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 26 de agosto de 1789 establecía una diferenciación perfecta entre el estatus de ciudadano, otorgado por la posesión de la ciudadanía, y el estatus de la persona, extendida a todos los seres humanos. En la mencionada declaración, el primer y el segundo artículo se refieren a los hombres –no a los ciudadanos– y señalan que estos nacen libres e iguales en derechos naturales e imprescriptibles del hombre, siendo estos «la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión». Como ha señalado Luigi Ferrajoli: «El mérito de la Declaración de 1789 fue bien distinto: consistió en reconocer y sancionar como derechos del hombre los derechos de libertad, y como derechos del ciudadano los derechos políticos, unos y otros esenciales no solo para el desarrollo del capitalismo, sino también para el de la democracia»⁷⁰². No obstante, no deja de sorprender que precisamente sea la misma formulación moderna que inicia el proceso de reconocer los derechos de los hombres –en el sentido universal– y reserva los derechos políticos a los ciudadanos⁷⁰³, la que, a su vez, coincide con un aumento de las violencias cometidas contra las personas no ciudadanas. Es como si a medida que las constituciones de los Estados se inspiraron en este reconocimiento de los derechos de la persona, su negación práctica fuera en aumento –o al menos eso parece mostrar el apátrida de principios del siglo XX–.

⁷⁰¹ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 404.

⁷⁰² Luigi Ferrajoli, *Derechos y garantías: la ley del más débil*, trad. Perfecto Andrés Ibañez y Andrea Greppi (Madrid: Trotta, 2010), p. 101.

⁷⁰³ La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 reconoce en su sexto artículo que «la ley es la expresión de voluntad general. [Por tanto] todos los ciudadanos tienen derecho a contribuir a su elaboración, personalmente o por medio de sus representantes. (...) Como todos los ciudadanos son iguales ante ella, todos son igualmente admisibles en toda dignidad, cargo o empleo públicos, según sus capacidades y sin otra distinción que la de sus virtudes y sus tales». Por tanto, la voluntad de esta declaración es reservar los derechos políticos a los ciudadanos y reconocer derechos fundamentales a todos los seres humanos.

La Declaración de Derechos Humanos del 10 de diciembre 1948⁷⁰⁴ aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas tuvo la voluntad de resolver parte de los problemas que hemos mencionado en el capítulo anterior: la imposibilidad de dar solución a aquellos individuos que no era reconocidos sujetos de justicia. ¿Por qué creemos que tiene sentido dirigir nuestra atención a esta Declaración más de setenta años después? Porque el espíritu del tiempo –de la época de los derechos– sirve para interpretar el presente. Porque los apátridas y refugiados que identificó Arendt en las primeras décadas del siglo XX han adoptado, en los últimos años, representaciones tan similares que asustan. Los signos que nos dejan aproximarnos a una interpretación de los últimos setenta años nos ofrecen la posibilidad de lanzar una mirada, decía Bobbio, «temeraria, indiscreta, incierta pero fiable, sobre el futuro»⁷⁰⁵.

La intención de la Declaración Universal nos parece clara: resolver la distinción entre ser humano y ciudadano, reunir en la figura del hombre algunos derechos fundamentales para evitar que estos dependieran del reconocimiento dado por un Estado particular. Escribió Arendt: «La proclamación de los derechos humanos tenía que significar también una protección muy necesitada en la nueva era, en la que los individuos ya no estaban afianzados en los territorios en los que habían nacido o seguros de su igualdad ante Dios como cristianos»⁷⁰⁶. Aunque Arendt escribió el capítulo titulado «La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos» desde un análisis de la situación de los apátridas después de la Gran Guerra y, por tanto, cuando habla de declaración de derechos piensa en aquella francesa de finales del siglo XVIII, no podemos evitar servirnos de su análisis por la vigencia que recobra después de la declaración de 1948. Los derechos del hombre, presentados como inalienables por la declaración del XVIII y por la DUDH, han demostrado, en múltiples ocasiones, ser inaplicables para aquellas personas que no se encuentran respaldadas por el estatus de la ciudadanía⁷⁰⁷.

No podemos negar la actualidad de la sentencia de Arendt a propósito de los apátridas de las primeras décadas del siglo XX: «La concepción de los derechos humanos,

⁷⁰⁴ De aquí en adelante DUDH.

⁷⁰⁵ Norberto Bobbio, *L'età dei diritti* (Torino: Einaudi, 2008), p. 252 [Traducción mía].

⁷⁰⁶ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 413.

⁷⁰⁷ Como ha señalado Jacques Rancière: «El derecho, que al principio había sido heroizado en forma de Derechos Humanos opuestos a toda tiranía, poco a poco se fue deslizado hacia la identificación con un equilibrio entre grupos, socios y Estados donde la paz de hecho demuestra la coincidencia del reino del derecho con el realismo que permite que cada uno llegue a su punto de equilibrio en el orden global», en Jacques Rancière, *Momentos políticos*, trad. Gabriela Villalba (Buenos Aires: Clave Intelectual, 2011), p. 27.

basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quebró en el momento en que quienes afirmaban creer en ella se enfrentaron por vez primera con personas que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas —excepto las que seguían siendo humanas»⁷⁰⁸. Y, sin embargo, no es evidente identificar dónde yerra la aplicación de las diferentes declaraciones de derechos humanos, máxime cuando incluso algunas constituciones estatales reconocen la DUDH en sus formulaciones⁷⁰⁹.

La ficción de que los derechos humanos servirían para hacerse cargo aquellos hombres que no tenían garantizados sus derechos a través del dispositivo de la ciudadanía y, por lo tanto, de un Estado-nación, queda expuesta por Agamben al final del primer volumen de *Homo sacer*. La protección de la nuda vida no consigue articularse en forma de protección porque esta se otorga a través del aparato jurídico, es decir, del reconocimiento de derechos que hace un Estado para con un grupo de personas. Destruída la humanidad de los hombres cuya vida ha sido reducida a nuda vida, esta se convierte en vida consagrada a la muerte. Precisamente la figura del apátrida, que hubiese debido encarnar los derechos del hombre, revela su crisis y decadencia.

Esta falta de ciudadanía y, consecuentemente, de derecho, se hace evidente en el hecho de que no se ocupen de estos hombres los Estados sino la policía y las organizaciones humanitarias. Señala Agamben: «Es preciso separar netamente los conceptos de refugiado, exiliado, apátrida del de “derechos humanos” y tomar en serio las tesis de H. Arendt, quien ligaba la suerte de los derechos a la de la Nación-Estado, de modo que el ocaso de ésta supone el decaimiento de aquéllos»⁷¹⁰. El refugiado, como cuerpo despojado del traje de la ciudadanía, hace emerger la brecha entre la titularidad de derechos y el hombre.

Tomar en serio estos derechos significa hoy tener el valor de desvincularlos de la ciudadanía como «pertenencia» (a una comunidad estatal determinada) y de su carácter estatal. Y desvincularlos de la ciudadanía significa reconocer el carácter supra-estatal —en los dos sentidos de su doble garantía constitucional e internacional— y por tanto tutelarlos no solo dentro sino también fuera y frente a los Estados,

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 424.

⁷⁰⁹ Por ejemplo, la Constitución española hace referencia en el segundo apartado del décimo artículo, donde se indica que: «Las normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce se interpretan de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y los tratados y acuerdos internacionales sobre las materias ratificados por España».

⁷¹⁰ Agamben, G., «Política del exilio», *op. cit.*, p. 46.

poniendo fin a este gran *apartheid* que excluye de su disfrute a la gran mayoría del género humano contradiciendo su proclamado universalismo⁷¹¹.

Nuestra tesis puede formularse como sigue: es necesario restituir los derechos del hombre a la esfera política y escapar de sus referencias morales. Consideramos que no es coincidencia que, a partir de la formulación moderna de los derechos de la persona, cristalizada casi doscientos años después en la DUDH, se asista a un mayor reforzamiento de los derechos del ciudadano. La Declaración no puede incluir en su nombre la noción de Derechos porque induce a confusión –en una formulación fuerte podríamos decir incluso engaño–. Encontramos en la enunciación del entonces obispo de Rottenburg-Stuttgart, Walter Kasper, una valiosa intuición sobre los derechos: «Hoy en día, los derechos del hombre constituyen un nuevo *êthos* mundial»⁷¹². No obstante, es necesario recordar, como no tarda en hacer Bobbio, que un *êthos* representa el mundo del deber ser y no del ser. Una vez más, parece que el problema de los derechos del hombre es que estos se encuentran emplazados a la esfera de la ética, del deber ser, y raramente se piensan como obligación. Consecuentemente, consideramos urgente que los derechos del hombre abandonen la esfera moral y ocupen la esfera jurídico-política. Si como venimos señalando «los derechos son atribuidos al hombre solo en la medida en que es el presupuesto inmediatamente diluido (y que nunca debe aparecer como tal) del ciudadano»⁷¹³, es necesario examinar por qué esto ocurre.

La cesura que identifica Agamben entre *bíos* y *zoé* puede explicar por qué, como arguye Derrida, «existen “sujetos” no reconocidos como tales y que reciben tratamiento de animal. (...) Lo que se llama confusamente animal, es decir el viviente en cuanto tal, sin más, no es un sujeto de la ley o del derecho»⁷¹⁴. Precisamente, que se pueda hablar de una edad de los derechos revela que estos están circunscritos a un contexto específico y que el ser humano –el hombre despojado de su condición política, el hombre como *zoé*– no tiene derechos fundamentales garantizados. La vida biológica desprovista del revestimiento que supone la ciudadanía no es titular de derechos.

⁷¹¹ Ferrajoli, L., *Derechos y garantías*, op. cit., p. 117. Véase, además, Luigi Ferrajoli, *Derechos y garantías*, trad. Marcos Criado y Gerardo Pisarello (Madrid: Trotta, 2001).

⁷¹² Walter Kasper en Bobbio, N., *L'età dei diritti*, op. cit., p. 264.

⁷¹³ Agamben, G., *Mezzi senza fine*, op. cit., p. 25 [ed. cast.: 26].

⁷¹⁴ Derrida, J., *Fuerza de Ley*, op. cit., p. 43.

La fuerza necesaria

En el capítulo anterior hemos realizado una aproximación al derecho a partir de la lectura de Esposito del paradigma inmunitario. Allí hemos mostrado cómo el aparato jurídico diferencia aquellos miembros que se encuentran sujetos al derecho que el soberano hace valer, de aquellos que quedan fuera de sus confines y con los que el soberano no tiene ningún compromiso. Sin embargo, no hemos explorado la conexión necesaria que hace que el derecho pueda realizarse, esto es, que pueda sujetar a los miembros que él mismo reconoce. El derecho, para que sea derecho, necesariamente, tiene que estar acompañado de la fuerza. De esa fuerza que Derrida llamó «fuerza-de-ley» (*Gewalt*) porque indicaba la necesidad que tiene la ley de poder ser aplicada por la fuerza, puesto que de lo contrario –si no pudiera aplicarse–, no sería ley. El antecedente teórico de esta formulación lo encontramos en Benjamin:

Por un parte, la fundación del derecho tiene como fin *ese* derecho que, con la violencia como medio, aspira a implantar. No obstante, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia. Lejos de ello, solo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en el sentido más estricto y directo, porque este derecho no será independiente y libre de toda violencia, sino que será, en nombre del poder, un fin íntima y necesariamente ligado a ella⁷¹⁵.

Siguiendo la línea que había sido señalada por Benjamin, según la cual la violencia se encuentra estrechamente vinculada con el derecho, ya sea como violencia fundadora o como violencia conservadora, Esposito señala su carácter inmunitario:

Si aun la exclusión de la violencia exterior al orden legítimo se produce con medios violentos –el aparato de policía o hasta la pena de muerte–, esto significa que el dispositivo jurídico funciona asumiendo aquella sustancia de la que se quiere proteger. Y, por lo demás, ¿qué es la exclusión de algo exterior sino su inclusión? (...) De la violencia externa, el derecho no quiere eliminar la violencia, sino, precisamente, lo «externo», esto es, traducirla a su interior⁷¹⁶.

⁷¹⁵ Walter Benjamin, *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (Madrid: Taurus, 1991), p. 40

⁷¹⁶ Esposito, R., *Immunitas*, *op. cit.*, p. 35 [ed. cast.: 46 y ss.].

La violencia acompaña al derecho en su propio origen, en última instancia, lo constituye y a su vez lo conserva. En esta lectura, el derecho asume la violencia a través de un proceso de interiorización de una exterioridad o, en otras palabras, mediante la acogida interna que realiza se apropia de la violencia. A este respecto, ya había señalado Derrida que «el surgimiento mismo de la justicia y del derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza realizativa, es decir, implica siempre una fuerza interpretativa y una llamada a la creencia: (...) el derecho tendría una relación más interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia»⁷¹⁷.

Que la ley precisa de fuerza externa a ella para poder ser aplicada, resulta evidente cuando pensamos en la necesidad de coacción de la que la primera se sirve. En este sentido, Derrida añade la idea de que la constitución de la ley se fundamenta en el *a priori* de su propia estructura analítica de ser aplicada por la fuerza. En sus propias palabras: «Cuando se traduce “*to enforce the law*” como “aplicar la ley” se pierde esta alusión directa literal, a la fuerza que, desde el interior, viene a recordarnos que el derecho es siempre una fuerza autorizada, una fuerza que se justifica o que está justificada al aplicarse (...)»⁷¹⁸. Además, como ha sido apuntado por Agamben, es evidente que la aplicación de la norma no está de alguna forma contenida en ella misma, pues de otra manera no habría sido necesario construir «el imponente edificio del derecho procesal»⁷¹⁹. En pocas palabras, nos permitimos concluir algo que debería resultar ya clarividente, a saber, que entre la norma y su aplicación no existe un nexo interno que permita hacer derivar una de otra. Como ha subrayado Derrida: «La palabra “*enforceability*” nos remite, pues, a la letra. Nos recuerda literalmente que no hay derecho que no implique *en él mismo, a priori, en la estructura analítica de su concepto*, la posibilidad de ser “*enforced*”, aplicado por la fuerza»⁷²⁰.

En cierto sentido, Kant ya había indicado que el derecho precisaba de una cierta coacción para poder ser considerado derecho y que, por tanto, la fuerza no está solo presente en la constitución de este sino también en su conservación:

Sin duda, este derecho se fundamenta en la conciencia de la obligación de cada uno según la ley; pero, para determinar el arbitrio conforme a ella, ni le es lícito ni puede, si es que debe ser puro, recurrir a esta conciencia como móvil, sino que se apoya por

⁷¹⁷ Derrida, J., *Fuerza de ley*, op. cit., p. 32.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁷¹⁹ Agamben, G., *Stato di eccezione*, op. cit., p. 54 [ed. cast.: 83].

⁷²⁰ Derrida, J., *Fuerza de ley*, op. cit., p. 16.

tanto en el principio de la posibilidad de una coacción exterior, que puede coexistir con la libertad de cada uno según leyes universales⁷²¹.

Que precisamente la DUDH no tenga la fuerza para ser aplicada, que no tenga el valor coercitivo, es lo que impide que pueda considerarse un ordenamiento jurídico. Incluso cuando la fuerza no es necesariamente el fundamento de la ley, aunque esta pueda estar presente en el momento constitutivo –también puede ser el resultado de un pacto–, la fuerza tiene que acompañar al derecho para garantizar su aplicación. De lo contrario, no podríamos hablar de derecho. Además, conviene recordar que la propia Declaración de 1789 introducía entre sus artículos la referencia a la necesidad de la fuerza para que esta se cumpliera y, por tanto, hacía patente que el ordenamiento por sí mismo no contaba con la fuerza para ser aplicado. De esta forma, el artículo doce se formula así: «La garantía de los derechos del hombre y del ciudadano necesita de una fuerza pública; por lo tanto, esta fuerza ha sido instituida en beneficio de todos, y no para el provecho particular de aquellos a quienes ha sido encomendada»⁷²². Que es necesario poder recurrir a la fuerza para garantizar la aplicación del derecho es evidente si atendemos al funcionamiento del aparato jurídico, que se guarda la prerrogativa de emplear desde sanciones económicas a penas privativas de libertad para garantizar su cumplimiento. En este sentido, afirma Bobbio: «Los titulares del poder son aquellos que tienen la fuerza necesaria para hacer respetar la norma que han prescrito. En este sentido la fuerza es un instrumento necesario del poder, mas no su fundamento. La fuerza es necesaria para poder ejercer el poder mas no para justificarlo»⁷²³.

Nuestra tesis es que, precisamente porque la DUDH no cuenta con la fuerza coactiva, al reconocerse a sí misma como «no vinculante», su contenido no puede ser jurídico, «pues no hay derechos sin un poder soberano, nacional o imperial, que imponga respeto, así como no existe soberanía carente de fundamento jurídico»⁷²⁴. Por tanto, aquí

⁷²¹ Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho (Madrid: Tecnos, 2005), p. 41. Conviene no olvidar que antes de Kant, también Platón había entregado el buen funcionamiento de la ciudad a la necesidad de respetar las leyes. Así, en *Critón* señala: «¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados y particulares y quedan anulados?» (*Cri.*, 50b 2).

⁷²² Cf. el artículo doce de la declaración: <http://tratadoseuropeos.eu/Documentos/Declaracion de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.pdf> [último acceso: 6/06/2019].

⁷²³ Norberto Bobbio, *Teoría general del derecho*, trad. Jorge Guerrero (Bogotá: Temis, 2002), p. 174.

⁷²⁴ Esposito, R., *Bíos*, op. cit., p. 162 [ed. cast.: 239]

podemos esclarecer uno de los motivos que han permitido que las declaraciones de derechos –particularmente de DUDH– no sean efectivas: la ausencia de fuerza. La falta de aplicabilidad nos debe orientar hacia el abandono del léxico jurídico para abordar los derechos humanos. Derivado de este error teórico se encuentra el recurso de la categoría de propiedad para hablar de la violación de derechos humanos. Así, como ha señalado Greg Bird: «Cuando los activistas de derechos humanos apelan a los procesos formales de la democracia liberal, o incluso a las categorías informales que apoyan la noción de un ser humano con derecho, el humano que están representando es el propietario privado»⁷²⁵. Y, sin embargo, el ser humano no puede declararse poseedor de derechos si no hay detrás una soberanía que los reconozca.

Precisamente, sobre la insuficiencia de los derechos humanos sin una soberanía que los haga valer, escribió Derrida: «Los derechos humanos jamás son suficientes. Lo cual basta para recordarnos que ellos no son naturales»⁷²⁶. Quizá uno de los ejemplos más claros lo tengamos en el decimocuarto derecho enunciado por la DUDH, que señala que: «En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país»⁷²⁷. Sin embargo, la prerrogativa de otorgar asilo es exclusiva de los Estados, por lo que estos pueden decidir qué se considera una situación de peligro. Si recordamos el apartado anterior, el derecho cosmopolita kantiano se establecía a partir de la cláusula de no devolución (*non-refoulement*). La DUDH y la Convención de Ginebra sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951 conservan este espíritu de protección de la vida ante una amenaza que pueda provocar su muerte. Sin embargo, la interpretación del riesgo al que está sometido el solicitante de asilo la realiza el Estado interpelado. Como ha señalado Didi-Huberman:

Se humilla a los refugiados cuando se exige de ellos que no exijan nada en absoluto, bajo el pretexto de que se los ha «salvado». Sin embargo, comenzaron ciertamente por «salvarse» a sí mismos: huyeron de la guerra, dejando todo detrás, como lo haría cualquier ante un daño mortal. En tanto civiles, sufrieron la *deshumanización* típica del «daño colateral» o el «escudo humano». Fueron reducidos a un puro y simple material estratégico. Luego, Europa los recogió, pero no los acoge. Les impone una

⁷²⁵ Greg Bird, *Containing Community: From Political Economy to Ontology in Agamben, Esposito, and Nancy*, State University of New York Press (New York, 2016), p. 32 [Traducción mía].

⁷²⁶ Borradori, G., *Filosofía en la época de terror*, op. cit., 191.

⁷²⁷ Cf. <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/> [ultimo acceso 5/06/2019].

reificación inherente a los cálculos económicos, las cuotas migratorias, las agendas demagógicas⁷²⁸.

En busca de una solución para resolver esta situación, anticipando el escenario de los millones de personas solicitantes de asilo que esperan en campos –quizá como subraya Didi-Huberman es que la condición de los refugiados actuales no es muy diferente a los de antaño–, Derrida ahondó en la relación entre la fuerza de ley y la hospitalidad. La dolorosa paradoja de la hospitalidad se produce porque, para poder realizarse, necesita negarse y entrar en la lógica del cálculo del derecho:

Ley paradójica y pervertidora: responde a esta constante colusión entre la hospitalidad tradicional, y la hospitalidad en el sentido corriente, y el poder. Esta colusión es también el poder en su *finitud*, es decir, la necesidad para el anfitrión, para el que recibe, de escoger, elegir, filtrar, seleccionar a sus invitados, a sus visitantes o a sus huéspedes, aquellos a quienes decide conceder asilo, el derecho de visita o de hospitalidad. No existe hospitalidad, en el sentido clásico, sin soberanía del sí mismo sobre el propio-hogar, pero como tampoco hay hospitalidad sin finitud, la soberanía solo puede ejercerse filtrando, escogiendo, por lo tanto, excluyendo y ejerciendo violencia. La injusticia, cierta injusticia, incluso cierto perjurio, comienza inmediatamente, desde el umbral del derecho a la hospitalidad⁷²⁹.

La hospitalidad parcial que produce el derecho se convierte en la propia negación del carácter de la hospitalidad y, aun así, se revela en nuestra sociedad contemporánea la única forma de garantizar, a través de su fuerza, la existencia del derecho a la hospitalidad. No es suficiente, quizá nunca lo ha sido, con apelar al buen carácter, a los buenos sentimientos del Estado para con aquellos que deberían beneficiarse de los derechos humanos una vez que les han sido negados los de ciudadanía.

Pese a la abundante retórica del compromiso humanitario, la vida humana permanece en gran medida excluida de la tutela del derecho, hasta tal punto que se podría sostener sin dificultad que, aun en un marco de creciente juridización de la sociedad,

⁷²⁸ Didi-Huberman, G., *Pasar, cueste lo que cueste*, op. cit., p. 36.

⁷²⁹ Derrida, J., *La hospitalidad*, op. cit., pp. 58-59.

ningún derecho está tan desatendido como el de la vida para millones de seres humanos, condenados a una muerte segura por hambre, enfermedad, guerra⁷³⁰.

Así, si por un lado la hospitalidad que pasa a formar parte del derecho niega el carácter de acogida incondicional, porque escoge, selecciona y filtra; la hospitalidad sin fuerza de ley sencillamente no se produce. La brecha entre la hospitalidad y el derecho revela una asunción previa: que hay alguien con más derecho que otro a estar vinculado a una tierra y que, por tanto, se guarda la prerrogativa de decidir quién puede acceder a ella. Esta tesis es reforzada por el aparato jurídico del Estado que reserva los derechos políticos los sujetos nacionales y desplaza a los huéspedes a un espacio a-político –dado que no tienen derechos de participación política–. La cuestión de la acogida y la inmigración se realiza, en última instancia, en términos puramente técnico-morales⁷³¹. La apariencia de que la acogida está regulada por el derecho, de que existen unos derechos fundamentales de los hombres en cuanto hombres, es el resultado de la confusión que produce un derecho sin fuerza de ley.

La necesidad del acceso de unos derechos básicos⁷³² es denunciado por Arendt ante la evidencia de la desprotección sufrida por aquellos que no tenían derechos tras la pérdida de su patria:

Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global. Lo malo es que esta calamidad surgió no de una falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, de que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar «incivilizado» en la tierra, porque, tanto si nos gusta como si no, hemos empezado a vivir realmente en Un Mundo. Solo en una humanidad organizada podía

⁷³⁰ Esposito, R., *Terza persona*, op. cit., p. 91 [ed. cast.: 110].

⁷³¹ Cf. «Parole del dominio: “integrazione” e “naturalizzazione” en Di Cesare, D., *Stranieri residenti*, op. cit., pp. 142-146.

⁷³² No nos permitimos realizar una aproximación a cuáles podrían ser estos derechos, pero remitimos al trabajo de Carmen Madorrán Ayerra, quien ha dedicado su tesis doctoral a las necesidades humanas: Cf. Carmen Madorrán Ayerra, *Necesidades humanas y límites ecológicos en la Democracia Económica*. Tesis doctoral realizada en la Universidad Autónoma de Madrid.

llegar a identificarse la pérdida del hogar y del estatus político con la expulsión de la humanidad⁷³³.

Y, sin embargo, este hecho se torna menos excepcional si llevamos hasta sus últimas consecuencias los estudios de Agamben: ¿no es la retirada de derechos a aquellos hombres que no tienen esfera política el resultado lógico de la escisión del hombre introducida por la filosofía aristotélica? Si el hombre ha sido definido desde Aristóteles como aquel que puede ejercitarse políticamente a través de la palabra, la negación de los derechos políticos desplaza el hombre a la cosa. Como recuerda Arendt, la pérdida de las características reconocidas al hombre en cuanto *zôion politikón* lo sitúan más próximo a la cosa, esto es, cercano a «la condición de los esclavos, a quienes por eso Aristóteles no incluyó entre los seres humanos»⁷³⁴.

Se pregunta Didi-Huberman⁷³⁵ si puede considerarse a Europa un Estado de derecho –como Unión– que ultraja el ordenamiento jurídico que él mismo se ha comprometido a proteger. Nosotros dirigimos la mirada en la dirección señalada por Agamben y Esposito y nos proponemos examinar si, precisamente, no es el resultado de un Estado de derecho la exclusión –hasta sus últimas consecuencias– de aquellos miembros que no son reconocidos como sujetos de justicia. Por tanto, además de la necesidad de fuerza que tiene que acompañar al derecho para que este se produzca, tenemos que indagar en qué ha fallado el esfuerzo teórico de sustituir la noción de ciudadano por aquella de persona –intentando hacer de esta una categoría universal–.

⁷³³ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 420.

⁷³⁴ *Ibid.*, pp. 420-421.

⁷³⁵ Cf. Didi-Huberman, G., *Pasar, cueste lo que cueste*, op. cit., pp. 39 y ss.

3. El dispositivo de la persona

Acabamos de examinar cómo tras el final de la Segunda Guerra Mundial surgió la necesidad de reconstruir la cesura que principalmente el nazismo había producido entre el hombre con derechos y el hombre reducido a un núcleo biológico. La dicotomía entre razón y cuerpo, que hasta entonces había permanecido en el interior del hombre, se trasladó hacia un afuera que identificaba en la raza⁷³⁶ la función de distinguir entre hombres y animales. De esta forma, la Declaración de Derechos Humanos asumió la responsabilidad de entregar a todos los hombres unos derechos inalienables que poseían por el hecho de ser personas. Como acabamos de ver, si la figura del apátrida fue la que reveló en primera instancia la necesidad de crear una legislación de carácter universal, el refugiado, sesenta años más tarde, muestra la ineficacia de la Declaración.

La noción de persona se presentó –y todavía lo hace– como una noción conciliadora que permitiría reunir el hiato entre ciudadanos y hombres. Sobre esta capacidad de reunir la cesura que se hizo explícita tras la Segunda Guerra Mundial, argumenta Paul Ricoeur en 1983:

¡Vuelve la persona! No insisto en la fecundidad política, económica y social de la idea de persona. Baste evocar un solo problema: el de la defensa de los derechos del hombre, en otros países distintos al nuestro, o el de los derechos de los prisioneros y de los detenidos en nuestro país, o incluso los difíciles casos de conciencia puestos de manifiesto por la legislación de extradición: ¿Cómo se podría argumentar en ninguno de estos casos sin referencia a la persona?⁷³⁷.

⁷³⁶ La distinción basada en la raza durante el nazismo permitió distinguir entre aquellos hombres excelentes y aquellos animales con forma humana. En este sentido, el racismo se convirtió en el dispositivo que eliminó a la persona al vincular todo su valor al puro dato biológico. Así, la vida biológica se politizó a partir de un ejercicio de despersonalización que continuó actuando bajo la forma del poder soberano. Como ha señalado Agamben: «Un rango constitucional al concepto de raza, por el cual el elemento impolítico – el pueblo– es politizado en el único modo posible según Schmitt: haciendo de la igualdad de estirpe el criterio que, separando al extraño del igual, decide en cada ocasión quién es el amigo y quién el enemigo (...) el racismo se convierte así en el dispositivo a través del cual el poder soberano (que coincide para Foucault con el poder de vida y de muerte, y para Schmitt con la decisión sobre la excepción) es reinsertado en el biopoder», en Agamben, G., *Il regno e la gloria*, op. cit., p. 91 [ed. cast.: 137].

⁷³⁷ Paul Ricoeur, *Amor y Justicia*, trad. Tomás Domingo Moratalla (Madrid: Caparrós Editores, 1993), p. 98.

Como observamos, la categoría de persona se presenta como la noción central que tanto en el ámbito teórico como en el práctico está destinada a resolver las situaciones de vulneración de derechos humanos que Ricoeur menciona. De esta forma, continúa esgrimiendo:

Pero quisiera concentrarme en el argumento filosófico. Si la persona vuelve es porque ella sigue siendo el mejor candidato para sostener los combates jurídicos, políticos, económicos y sociales evocados; quiero decir: un candidato mejor que las otras entidades que han sido objeto de las tormentas culturales evocadas anteriormente. En relación a «conciencia», «sujeto», «yo», la persona aparece como concepto superviviente y resucitado⁷³⁸.

Por tanto, Ricoeur encuentra en la persona la herramienta de la que servirse para responder a una cierta forma de injusticia –luego habría que pensar la cuestión de la fuerza que debería seguir a la expresión de esa universalidad, pero ahí prefiere no asomarse–. Lo que vamos a examinar a continuación es en qué consiste la figura de la persona y si quizá esta no solo no ayude, sino que promueva la exclusión que quiere resolver. Si como hemos visto en el apartado anterior, las dificultades para aplicar las declaraciones de derechos universales residen exclusivamente en la falta de fuerza bastaría con encontrar la fórmula política –lo cual ya es decir mucho– para que las declaraciones de derechos encontraran su validez. Si, por el contrario, no es suficiente con la fuerza, tenemos que examinar a qué se debe el escaso éxito de los derechos humanos.

Los trabajos de Esposito y Agamben se reúnen en varios momentos, aunque cada uno se aproxime al encuentro con un léxico diverso. En el caso del primero, podemos afirmar que la preocupación por el derecho y la vida y el incumplimiento de las declaraciones es casi una consecuencia lógica de *Bíos*, que culmina con la publicación, tres años más tarde, de *Terza persona*. Por su parte, Agamben ha asumido el fracaso de las declaraciones de derechos en gran parte de su obra de forma más o menos tangencial: ya en el primer volumen de *Homo sacer* dedica prácticamente toda la tercera parte a examinar las condiciones en las que existe un derecho a la vida y aquellas en las que «no merece ser vivida»⁷³⁹. Más allá de las diferencias de superficie entre ambos autores,

⁷³⁸ *Ibid.*, pp. 98-99.

⁷³⁹ Cf. Agamben, G., *Homo sacer, op. cit.*, pp. 129-212 [ed. cast.: 151-240].

algunas de ellas irreconciliables⁷⁴⁰, en la forma que tienen de abordar el fracaso del derecho para proteger la vida de los hombres se encuentran bastante próximos.

Por el momento, nos centraremos en las investigaciones de Esposito sobre lo que podríamos identificar como el *arcana imperii* que produce el fracaso de la reunión entre el derecho y el hombre –de las declaraciones que tratan de proteger a través del derecho la vida–: el dispositivo de la persona. En primer lugar, tenemos que detenernos en la elección de Esposito de emplear la noción de dispositivo para referirse a la persona. Además de aparecer bajo este nombre en *Terza persona*, cuatro años más tarde, la editorial Adriana Hidalgo traduce dos artículos que aparecen bajo el título de *El dispositivo de la persona* en 2011. A estos dos trabajos se les pueden añadir *Due. La macchina della teología política e il posto del pensiero*, que se publica dos años más tarde, donde vuelve sobre el dispositivo de la persona además de abordar otras categorías políticas y, finalmente, *Le persone e le cose* en 2014 donde explora la distinción entre personas y cosas para poner en el centro el cuerpo como elemento que permite dirimir la dicotomía precedente. Sin embargo, no es evidente por qué la persona funciona en el esquema de Esposito como un dispositivo –un dispositivo que opera desde la lógica inmunitaria–. Antes de pasar a dilucidar cómo opera el dispositivo de la persona, debemos detenernos en qué función cumple «dispositivo» en el sintagma «el dispositivo de la persona».

Por consiguiente, tenemos que aclarar si con el título se hace referencia a un dispositivo que posee la persona o si se indica que la persona es un dispositivo, si nos enfrentamos a un genitivo objetivo o a uno subjetivo. Basta una lectura atenta para entender que Esposito emplea un genitivo objetivo: la persona es un dispositivo. Ahora tenemos que esclarecer qué es un dispositivo para poder ofrecer una correcta lectura de cómo ha operado, y opera, la persona. Por tanto: ¿cuál es el sentido del término dispositivo?

⁷⁴⁰ A lo largo de este trabajo nos hemos concentrado en la distinción entre Agamben, que reconoce como *arcana imperii* la máquina antropológica aristotélica, y Esposito, que encuentra un cambio de paradigma en la modernidad a partir de Hobbes con el surgimiento del modeo inmunitario. Además, hemos señalado cómo para el primero los acontecimientos tanatopolíticos del siglo XX perpetuados por los totalitarismos son el resultado lógico de la biopolítica. Por el contrario, para Esposito no hay una necesaria consecuencia tanatopolítica de la biopolítica, sino que esta puede orientarse hacia una protección que no aniquile el cuerpo que cuida. Estos dos aspectos, de los que nos hemos ocupado en el capítulo precedente, sin embargo, no impiden que los dos autores se encuentren en diagnosticar el dudoso éxito de las declaraciones de derechos y que compartan una preocupación por identificar los dispositivos que han permitido el abandono de una buena parte de la población mundial.

Puesto que dispositivo es un término con una cierta relevancia filosófica, particularmente a partir del uso que hizo de él Michel Foucault, nos remitimos a una entrevista que concedió a Alain Grosrichard en 1977. Ante la pregunta por el significado de dispositivo, Foucault responde:

Lo que trato de situar bajo ese nombre es, en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos. En segundo lugar, lo que querría situar en el dispositivo es precisamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos. Así pues, ese discurso puede aparecer bien como programa de una institución, bien por el contrario como un elemento que permite justificar y ocultar una práctica, darle acceso a un campo nuevo de racionalidad⁷⁴¹.

Por tanto, el dispositivo, al menos desde esta perspectiva foucaultiana, no es una medida policial o discursiva concreta sino «la red» constituida en la relación de las prácticas sociales.

Si seguimos las investigaciones de Agamben, podemos concluir que la proveniencia del dispositivo explicita su relación con el debate de la Iglesia en torno a los siglos II y IV a propósito de la *oikonomía*. El término se empleó para solventar el riesgo de retornar al politeísmo que representaba el dogma de la Trinidad: indiscutiblemente Dios, de sustancia y de ser, es uno, pero en la gestión del mundo, de su casa, es triple. Señala Agamben: «Así como un buen padre pueda confiarle al hijo la ejecución de ciertas funciones y ciertas tareas, sin perder por ello su poder y su unidad, así Dios le confía a Cristo la “economía”, la administración y el gobierno de la historia de los hombres»⁷⁴². Por tanto, la *oikonomía* es el recurso que permite unir a las tres personas en una: ¿cuál es la palabra latina que traduce esta griega? *Dispositio*.

⁷⁴¹ Michel Foucault, *Saber y verdad*, trad. Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela (Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1985), p. 128.

⁷⁴² Giorgio Agamben, *¿Qué es un dispositivo?: seguido de El amigo; y de La Iglesia y el Reino*, trad. Mercedes Ruvituso (Barcelona: Anagrama, 2015), p. 14.

La urdimbre de Agamben se cierra así sobre el pliegue etimológico que le permite trasladar la operación de unir y dividir a la noción de dispositivo. Por otro lado, también Esposito reconoce la función de separar y articular como propia del dispositivo en la aproximación teológica. Sin embargo, él lo formula en términos que lo llevan un poco más lejos: «El dispositivo no es solo lo que separa, en Dios, ser y praxis, ontología y acción de gobierno, sino que es también lo que permite articular en la unidad divina una pluralidad, en este caso específico de carácter trinitario»⁷⁴³. Por esta razón, para Esposito no se trata solo de una cuestión de administración o gestión del mundo que Dios delega en Cristo, sino de una verdadera escisión en la naturaleza de Cristo que más tarde le permitirá trasladar a la figura de la persona⁷⁴⁴. Esto es lo decisivo del dispositivo: reunir la pluralidad en la unidad.

Agamben ofrece una definición del dispositivo que ensancha y altera aquella foucaultiana: «Generalizando aún más la ya amplísima clase de los dispositivos foucaultianos, llamaré dispositivo literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas y las opiniones y los discursos de los seres vivientes»⁷⁴⁵. Por su parte, Esposito lleva esta noción de dispositivo a las últimas consecuencias aplicadas al estudio del dispositivo concreto de la persona. Ambos autores reconocen la función de sometimiento y control a través de la cual opera el dispositivo: «La prestación común de la maquinación (*Machenschaft*) heideggeriana y de los dispositivos foucaultianos es, de hecho, la producción de algo destinado a someter [*assoggettare*] la existencia a través de su propia separación»⁷⁴⁶. Lo que vamos a examinar en las siguientes páginas es cómo la noción de persona solo puede ser entendida a través de su lectura como dispositivo.

Desde una aproximación teológica, el dispositivo de la persona opera reuniendo, y a la vez manteniendo separados, los dos estados o las dos naturalezas sustancialmente diferentes de Cristo: la divina y la humana⁷⁴⁷. Análogamente, esta duplicidad en la

⁷⁴³ Roberto Esposito, *El dispositivo de la persona*, trad. Herber Cardoso (Buenos Aires: Amorrortu, 2012), p. 62.

⁷⁴⁴ Conviene recordar que precisamente este fue uno de los puntos tratados en el Concilio de Nicea del año 325: la cuestión de la relación entre naturaleza y persona en Cristo. Precisamente la idea de persona permitió reunir lo humano y lo divino y a la vez mantener la escisión que permitía su jerarquización.

⁷⁴⁵ Agamben, G., *¿Qué es un dispositivo?*, op. cit., p. 18.

⁷⁴⁶ Esposito, R., *Due*, op. cit., p. 30 [Traducción mía].

⁷⁴⁷ Sin embargo, no podemos dejar de señalar que esta doble naturaleza de Cristo tiene un fuerte valor cualitativo que remarca el grado de humillación al que se sometió el hijo de Dios por amor a los hombres. Tal y como ha señalado Esposito, la asunción de un cuerpo humano por Cristo testimonia no solo la

naturaleza de las sustancias se traslada al interior del hombre bajo las formas de cuerpo y alma y, previamente, en la formulación de la máquina antropológica aristotélica: *bíos* y *zoé*. Como hemos visto en el primer capítulo, esta distinción sobre la que Agamben ha trabajado en *Homo sacer*, presupone la superposición de uno de los términos sobre el otro: la cesura que instala la máquina antropológica introduce en el hombre un hiato que privilegia una de las partes. Esposito aborda su estudio sobre la persona reconociendo la misma práctica de superposición en el dispositivo de la persona; así como en Cristo prevalece la naturaleza divina, el hombre, para convertirse en persona, debe privilegiar el alma –como origen de racionalidad– sobre el cuerpo. Paradójicamente, es este proceso de división realizado desde la figura de la persona el que permite que el hombre se convierta en sujeto. Solo porque es capaz de someter la voluntad de su cuerpo, el hombre llega a ser sujeto: «El hombre es persona si, y solo si, es dueño de su propia parte animal y es también animal solo por poder someterse a aquella parte de sí dotada del carisma de la persona»⁷⁴⁸. Desde un modesto ejercicio cartográfico, vamos a examinar cómo se ha construido el dispositivo de ruptura y reunión de la persona que opera desde el presente.

A propósito de esta escisión, que Esposito estudia a partir de Roma, no podemos dejar de remitirnos a Platón como umbral que articula un discurso que inicia el camino de esta separación⁷⁴⁹. Como ya nos sucedió en el primer capítulo cuando abordamos máquina antropológica aristotélica, reconocemos en Platón un gesto previo unívoco que nos permite hablar de un primer tentativo de introducir un hiato en el hombre. De esta forma, si nos dirigimos a *Fedón*, localizamos lo que podríamos considerar el germen que posibilita esta ruptura. A propósito de cómo cisnes, abubillas y golondrinas cantan antes de morir, Sócrates indica: «Conque también yo me tengo por compañero de esclavitud de los cisnes y consagrado al mismo dios, y en no peor manera que ellos poseo el don de la adivinación que procede de mi dueño, así que tampoco estoy más desanimado que estos

deshonra que aquel sufre sino también la traslación de la doble naturaleza al hombre con la aceptación de la diferencia cualitativa entre ellas.

⁷⁴⁸ Esposito, R., *El dispositivo de la persona*, op. cit., p. 66.

⁷⁴⁹ Nos parece indispensable señalar cómo el manejo de las pasiones corporales es central en Atenas: una cierta lectura de la *Ilíada* nos lleva a concluir que la guerra de Troya comienza por el rapto de Helena («(...) Y dejarían como galardón para Príamo y para los troyanos a la argiva Helena, por cuya causa muchos de los aqueos han perecido en Troya lejos de la tierra patria» (*Il.*, II, 160 y ss). Además, si nos dirigimos a la *Constitución de los atenienses*, el pseudo-aristóteles también introduce el comienzo de la decadencia como resultado del escaso de Tésalo sobre sus pasiones: «Tésalo era mucho más joven, y en sus maneras atrevido e insolente, de lo cual les sobrevino el comienzo de todos los males. Pues se enamoró de Harmodio y, fracasando en su amor, no contuvo la ira, sino que la manifestó amargamente en todo (...)», en Pseudo-Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, trad. Manuela García Valdés (Madrid: Gredos, 1995), pp. 89-90.

al dejar la vida» (*Phd.*, 85b). Como continúa más adelante, la superioridad del alma no responde a la mayor duración de esta respecto al cuerpo –pues también un tejido sobrevive al tejedor– sino de las facultades que acompañan a la primera.

Sin embargo, podemos ver la formulación más fuerte y evidente de esta escisión en la doctrina del alma de Platón en el libro IV de *República*, donde escribe a propósito de la necesidad de dominio de una parte sobre otra:

–Pero eso de ser «dueño de sí mismo» ¿no es ridículo? Porque quien es dueño de sí mismo es también esclavo de sí mismo, por lo cual el que es esclavo es también dueño. Pues en todos estos casos se habla de la misma persona.

–Sin duda. Sin embargo, a mí me parece que lo que quiere decir esta frase es que, dentro del mismo hombre, en lo que concierne al alma hay una parte mejor y una peor, y que, cuando la que es mejor por naturaleza domina a la peor, se dice es «dueño de sí mismo», a modo de elogio; pero cuando, debido a la mala crianza o compañía, lo mejor, que es lo más pequeño, es dominado por lo peor, que abunda, se le reprocha entonces como deshonesto y se llama «esclavo de sí mismo» e «inmoderado» a quien se halla en esa situación (*Rep.* 431a).

Esto es crucial: es la misma persona que, sin embargo, encuentra dos naturalezas diferentes reunidas bajo una máscara. Por consiguiente, empezamos a perfilar los cimientos que permitirán la construcción del imponente edificio del derecho romano con su explícita exclusión de la vida de algunos hombres. No nos detendremos en volver sobre la máquina antropológica aristotélica⁷⁵⁰, pero sí nos parece necesario atender allí donde todavía no hemos mirado. Sobre la escisión entre *bíos* y *zoé*, sin embargo, nos gustaría traer un fragmento particularmente evidente que hace referencia a la obligación de controlar y guiar al cuerpo:

Así, si este deseo no se encauza y somete a la autoridad, irá muy lejos; porque el deseo de lo placentero es insaciable y absoluto para el que no tiene uso de razón y el ejercicio del apetito aumenta la tendencia natural, y si los apetitos son grandes e intensos desalojan el raciocinio. Por eso, los apetitos han de ser moderados y pocos, y no oponerse en nada a la razón –nosotros llamamos a esto ser obediente y

⁷⁵⁰ Cf. *supra* pp. 21-78.

refrenado—, y, así como el niño debe vivir de acuerdo con la dirección del preceptor, también los apetitos de acuerdo con la razón (*Eth. Nic.*, 119b 8-15).

Una vez más, como sucedía con Platón, las apetencias corporales tienen que ser controladas por una instancia racional del hombre que somete a las primeras. Se anticipa en estos planteamientos la escisión que recogerá el derecho romano y que pasará a formar parte del aparato jurídico. Sin embargo, la posición que se adopta respecto a un posible uso de la noción de persona por parte de los griegos suele ser negativa, y es probable que por este motivo Esposito decida no introducir en su estudio sobre la persona a estos autores. Desde luego, aunque los griegos no elaboraron el término de persona con el desarrollo que más tarde tomaría en el derecho romano y muy particularmente en los autores cristianos, no podemos dejar de señalar en los primeros una suerte de intuición del hombre como personalidad que trasciende su cuerpo y que puede articularse políticamente.

De lo que se trata, por tanto, es de interrogarnos por el movimiento que opera para que una materia biológica pase a tener un valor intangible y se introduzca en la gramática de la persona. En cierto sentido, podríamos decir que persona es aquello que excede el cuerpo: «Persona —podría decirse— es aquello que en el cuerpo es más que el cuerpo»⁷⁵¹. Y, sin embargo, seguimos sin definir qué es una persona. Puede contribuir a esclarecer su significado si atendamos a su etimología:

El término latino *persona* tiene, entre otros significados, el mismo que la voz griega πρόσωπον [*prósôpon*] —de la cual se estima a veces que deriva el primero—, es decir, el significado de «máscara». se trata de la máscara que cubría el rostro de un actor al desempeñar su papel en el teatro, sobre todo en la tragedia. *Persona* es «el personaje», y por eso los «personajes» de la obra teatral son *dramatis personae*. A veces se hace derivar *per-sona* del verbo *persono* (infinitivo *personare*), «sonar a través de algo» —de un orificio o concavidad—, «hacer resonar la voz», como la hacía resonar el actor a través de la máscara. el actor «enmascarado» es, así, alguien «personado», *personatus*. (...) El vocablo persona fue usado también en el sentido jurídico justamente como «sujeto legal»⁷⁵².

⁷⁵¹ Esposito, R., *Terza persona*, op. cit., p. 15 [ed. cast.: 23].

⁷⁵² José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, v. 3 (Madrid: Alianza, 1983), p. 2550.

Por consiguiente, la máscara es algo que se pone delante de la cara, algo que se añade y que modifica el rostro del que la lleva. Con esta acepción no sorprende el devenir latino de la máscara como objeto identificador de la *gens* de un individuo: «En Roma cada individuo era identificado por un nombre que expresa su pertenencia a una *gens*, a una estirpe, pero esta estaba, a su vez, definida por la máscara de cera del antepasado que toda familia patricia custodiaba en el atrio de su propia casa»⁷⁵³. De esta forma, el tránsito entre la persona y la personalidad es relativamente pequeño y, como señala Agamben, es una consecuencia lógica que la persona termine por significar la capacidad jurídica y la dignidad política del hombre libre⁷⁵⁴. Precisamente porque el esclavo no tenía antepasados, ni máscara que colgar en el atrio, ni nombre propio, carecía de una persona con capacidad jurídica (*servus non habet personam*)⁷⁵⁵. En este sentido, vale la pena recordar que ningún ser humano puede ser persona por naturaleza, sino que, desde el origen del término, el dispositivo de persona se revela a sí mismo como artificio. Precisamente Gayo en sus *Instituciones* expone el carácter de dispositivo que tiene la persona al trazar una delimitación del género humano en categorías divididas y subordinadas: «La división más general del derecho de las personas es esta: los hombres son libres o son esclavos»⁷⁵⁶. Bajo esta aparente unificación de los hombres libres y esclavos en la figura de la persona se revela el carácter del dispositivo jurídico que une porque separa. Además, recuerda Esposito: «Solo los *patres*, es decir, aquellos que tienen la facultad de la posesión en virtud del triple estado de hombres libres, ciudadanos romanos e individuos independientes de otros (*sui iuris*), resultan *personae* en el pleno sentido del término»⁷⁵⁷. Precisamente por eso, persona no puede coincidir en Roma con *homo* —que además era un término empleado sobre todo para designar al esclavo— sino que actúa como un dispositivo orientado a la creación de naturalezas diferenciadas y rigurosamente subordinadas unas a otras:

De este modo, respecto del derecho romano, bien puede decirse que se pasa de una división de tipo funcional entre persona y hombre a una de carácter ontológico, dentro del compuesto hombre-persona, entre sus dos diferentes sustancias. Bajo el

⁷⁵³ Agamben, G., *Nudità*, op. cit., p. 71 [ed. cast.: 67].

⁷⁵⁴ «*Identità senza persona*», en *Ibid.*, pp. 71-82 [ed. cast.: 67-78].

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 71 [ed. cast.: 67].

⁷⁵⁶ «*Et quidem summa divisio de iure personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi*», en Gayo, *La instituta de Gayo* (Madrid: Imprenta de la sociedad literaria y tipográfica, 1845), pp. 12-13.

⁷⁵⁷ Esposito, R., *El dispositivo de la persona*, op. cit., p. 20.

perfil jurídico, este ulterior desdoblamiento da lugar a la diferenciación en la persona, ya incorporada en el hombre, entre un nivel real y uno artificial, el cual solamente se refiere a la esfera del derecho. El resultado de este giro, signado por la superposición entre dos lógicas, ambas binarias, como la romana y la cristiana, es la expulsión de la *res servile* de la categoría de la persona, pero también una subdivisión, cada vez más marcada, entre hecho y derecho, realidad natural y realidad jurídica⁷⁵⁸.

Y, a su vez, el proceso jurídico por el que se adquiere el título de persona expresa el carácter artificial de la máscara de la persona jurídica, que no puede llegar nunca a coincidir con el cuerpo del hombre al que se refiere. En otras palabras, la máscara de la persona jurídica no llega a recubrir el rostro que la lleva puesta⁷⁵⁹. Quizá uno de los mecanismos que mejor evidencia que se trata de un reconocimiento jurídico y no de una condición del cuerpo afectado es el que expresa el tránsito de la esclavitud a la libertad:

⁷⁵⁸ Esposito, R., *Due, op. cit.*, p. 110 [ed. cast.: 133].

⁷⁵⁹ Que no hay una coincidencia entre la persona –la máscara– y el hombre que la interpreta lo indica Epicteto cuando escribe que: «Recuerda que eres actor de un drama, con el papel que quiera el director: si quiere uno corto, corto; si uno largo, largo; si quiere que representes a un pobre, representalo con nobleza: como a un cojo, un gobernante, un particular. Eso es lo tuyo: representar bien el papel que te han dado; pero elegirlo es cosa de otro», en Epicteto, *Tabla de Cebes. Disertaciones y Fragmentos menores de Musonio Rufo. Manual y Fragmentos de Epicteto*, trad. Paloma Ortiz García (Madrid: Gredos, 1995), p. 191. Esta distancia entre representación y ser respeta Francisco de Quevedo cuando en *Epicteto y Phocílides en español con consonantes* escribe: «No olvides que es comedia nuestra vida / y teatro de farsa el mundo todo / que muda el aparato por instantes / y que todos en él somos farsantes; / acuérdate que Dios, de esta comedia / de argumento tan grande y tan difuso, / es autor que la hizo y la compuso. / Al que le dio papel breve, / solo le tocó hacerle como debe; / y al que se le dio largo, / solo el hacerle bien dejó a su cargo. / Si te mando que hicieses / la persona de un pobre o un esclavo, / de un rey o de un tullido, / haz el papel que Dios te ha repartido; / pues solo está a tu cuenta / hacer con perfección el personaje, / en obras, en acciones, en lenguaje; / que al repartir los dichos y papeles, / la presentación o mucho o poca / solo al autor de la comedia toca», en Francisco de Quevedo, *Epicteto y Phocílides en español con consonantes*, p. 94. Recurso accesible en la Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico del Ministerio de Cultura y Deporte de España: <http://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=439142> [Último acceso 14/06/2019]. Para concluir, no podemos dejar de señalar cómo en la obra de Pedro Calderón de la Barca se cristaliza la separación entre el hombre y el papel que representa asignado por Dios: «(...) Yo a cada uno / el papel le daré que le convenga, / y porque en fiesta igual su parte tenga / el hermoso aparato / de apariencias, de trajes el ornato, / hoy prevenido quiero / que, alegre, liberal y lisonjero, / fabriques apariencias / que de dudas se pasen a evidencias. / Seremos, yo el Autor, en un instante, / tú el teatro, y el hombre el recitante», en Pedro Calderón de la Barca, *El gran teatro del mundo*, vv. 56-66. Recurso accesible en: [https://canal.uned.es/uploads/material/Video/21197/Calderon de la Barca - El gran teatro del mundo.pdf](https://canal.uned.es/uploads/material/Video/21197/Calderon%20de%20la%20Barca%20-%20El%20gran%20teatro%20del%20mundo.pdf) [Último acceso 14/06/2019].

Las consonancias entre los textos examinados son evidentes y conservan la formulación originaria de Epicteto que revela el carácter de máscara y de persona. Aunque en los autores del Siglo de Oro se pierda la figura de la persona en la del personaje, a nosotros nos interesa conservar el momento original en el que la persona es entendida como una asignación a representar que no puede llegar a confundirse con el cuerpo que le da vida durante la representación.

la *manumissio*⁷⁶⁰. La emancipación del esclavo señala que la máscara puede cambiar y que, por consiguiente, esta es un artificio que no puede referirse al hombre sino en cuanto portador. Por otro lado, la figura del *pater* y su capacidad de decisión sobre la vida de sus hijos enuncian que nadie es, en todos los momentos de su vida, persona; algunos podían adquirirla, otros estaban excluidos desde el principio, pero el sometimiento al *patres* codificado por los rituales de la *manumissio* y la *emancipatio* revelan el carácter ficticio de la persona. En última instancia, lo que revela el derecho desde su origen es el mecanismo de inclusión-exclusión que hemos señalado a través de la figura del bando en Agamben y del paradigma inmunitario en Esposito:

Desde este lado, en virtud del dispositivo romano de la persona, resulta claro no solo el rol de una cierta figura jurídica, sino un aspecto que atañe al funcionamiento general del derecho, es decir, la facultad de incluir por medio de la exclusión. Por más que pueda ser ampliada la categoría de quienes gozan de determinado derecho es definida solo por contraste con quienes, al no ingresar en ella, resultan excluidos. Aunque perteneciese a todos –como, por ejemplo, una característica biológica, el lenguaje o la capacidad de caminar–, un derecho no sería tal, sino simplemente un hecho que no requeriría una denominación jurídica específica. Del mismo modo, si la categoría de persona coincidiese con la de ser humano, no habría necesidad de ella⁷⁶¹.

El dispositivo de la persona introduce en su origen el efecto de despersonalizar a aquellos que en el mundo romano no son personas⁷⁶². El derecho retoma esta función excluyente y deja fuera del paradigma inmunitario jurídico a aquellos que no son reconocidos como pertenecientes a la categoría de la persona o, en otras palabras, al proteger la persona, excluye al hombre en su propia naturalidad. Precisamente porque desde su origen la persona puede entenderse como un dispositivo que produce y resuelve

⁷⁶⁰ Se suele reconocer esta ley como producto del mandato de Tiberio, aprobada en el año 19 d. C., conocida bajo el nombre de *latinitate manumissorum*. Esta ley regulaba la condición de los esclavos manumitidos para los que mantenía un estado de libertad, pero no de ciudadanía, que estaba reservada a unos pocos. De esta forma, los esclavos emancipados eran asimilados a los latinos de las colonias –con permiso para comerciar, pero no para hacer testamento–. Cf. Gayo, *La instituta de Gayo*, op. cit., p. 72.

⁷⁶¹ Esposito, R., *El dispositivo de la persona*, op. cit., p. 22.

⁷⁶² Aunque nosotros aquí hemos tomado la decisión de aproximarnos solo a la figura del esclavo, por guardar una cierta concordancia con la noción de *homo sacer* tratada en el primer capítulo, los procesos de despersonalización son mucho más vastos. Para un examen mucho más completo sobre la función de este aparato en relación con la mujer en Grecia y Roma, cf. Mary Beard, *Mujeres y poder: un manifiesto*, trad. Silvia Furió (Barcelona: Crítica, 2018).

alteridades, no es posible considerar un uso alejado de su historia. En este sentido, la propuesta de que la persona podía llenar el vacío entre el titular de derechos y el hombre es interpretada como un error por los trabajos de Esposito y Agamben.

La tesis de que la persona debe llenar el vacío entre el titular de derechos –como ciudadano o sujeto de justicia– y el hombre, que mencionamos al inicio del capítulo a colación de Ricoeur, es defendida también por Seyla Benhabib en clave de reconocimiento. Más que un derecho a la membresía, lo interesante para esta autora es que el derecho a tener derechos se establezca a través del reconocimiento de la humanidad que tiene un individuo: «El derecho a tener derechos hoy significa el reconocimiento de la condición universal de personería [*personhood*] de cada uno y todos los seres humanos independientemente de su ciudadanía nacional»⁷⁶³.

Sin embargo, depositar las esperanzas de la inclusión de los expulsados y no reconocidos por el ordenamiento jurídico en el dispositivo de la persona es un ejercicio destinado al fracaso por las dinámicas de inclusión-exclusión sobre las que se funda el dispositivo:

En definitiva, aun interpretada en sentido laico, la idea de persona no es nunca reducible por completo al sustrato biológico del sujeto al que designa; adquiere su significado más pleno, justamente, en una suerte de excedente, de carácter espiritual o moral, que la hace algo más que ese sustrato biológico, sin coincidir tampoco del todo con el individuo autosuficiente de la tradición liberal⁷⁶⁴.

No se puede olvidar cómo el derecho moderno recibe la función del derecho romano de seleccionar y excluir: «En el momento en que, protegiendo la persona, excluye al *homo* propiamente dicho, la pura naturalidad de lo humano, fundida con la biología propiamente animal sobre la cual la persona es llamada a gobernar»⁷⁶⁵. Precisamente, no es difícil identificar en la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* la traducción moderna del derecho romano que aparece con el dispositivo de la persona, así como la dualidad cristiana entre cuerpo y alma. La despersonalización moderna implica, sobre todo, la referencia explícita al sometimiento de una de las dos partes. En la persona el

⁷⁶³ Benhabib, S., *Los derechos de los otros*, op. cit., p. 58.

⁷⁶⁴ Esposito, R., *Terza persona*, op. cit., p. 88 [ed. cast.: 106].

⁷⁶⁵ Laura Bazzicalupo, *Biopolitica: una mappa concettuale* (Roma: Carocci, 2010), p. 118 [ed. cast.: 168].

cuerpo queda atrapado en la superioridad de la espiritualidad. Por consiguiente, podemos decir que en realidad el dispositivo de la persona, que encuentra formulación en el derecho romano y su germen en la filosofía griega, es continuamente redefinido conservando su práctica dicotómica excluyente. En este sentido, si en el derecho romano hemos hablado de un proceso de despersonalización hacia afuera, orientado a señalar aquellos individuos que no participan de esta categoría, en su traducción moderna el dispositivo actúa dentro del propio individuo: «Funciona a la vez en sentido de la personalización –en cuanto a su parte racional– y en el sentido de la despersonalización, en cuanto a la parte animal, esto es, corpórea»⁷⁶⁶.

El resultado de esta cesura es la creación de una trascendencia que otorga capacidad de mando y posesión sobre el sustrato biológico del hombre. Precisamente en el uso del dispositivo de la persona en la modernidad encontramos las formulaciones de Hobbes que explicitan esta necesidad de comando. Quien no tiene capacidad de mandar sobre sí mismo, no es persona:

De forma semejante [a las cosas inanimadas], los niños, los idiotas y los locos que no tiene uso de razón pueden ser personificados por guardianes o curadores, pero no pueden ser autores (durante ese tiempo) de cualquier acción hecha por ellas más que en la medida en que (cuando recobren el uso de razón) la juzguen razonable. Sin embargo, durante la locura, quien tenga derecho a gobernarles puede otorgar autorización al guardián. Pero esto, nuevamente, no tiene lugar sino en un estado civil, porque antes de un tal estado no hay dominio de personas⁷⁶⁷.

El carácter artificial y la no coincidencia con el cuerpo biológico lo revela el hecho que un individuo pueda representar la persona de otro hombre. Además, podríamos añadir haciendo una exégesis de las palabras de Hobbes: no solo no hay dominio de las personas, sino que, antes de la formación de un estado civil, no hay personas propiamente dichas porque este dispositivo es el resultado del aparato jurídico. En este sentido insiste Esposito cuando señala que: «Persona no es algo que se es, sino que se *tiene* en función de una atribución, o de una imputación, de tipo jurídico y no natural»⁷⁶⁸. Desde Hobbes el proceso de formación de la persona implica, al mismo tiempo, una despersonalización

⁷⁶⁶ Esposito, R., *Terza persona*, op. cit., p. 113 [ed. cast.: 135].

⁷⁶⁷ Hobbes, T., op. cit., p. 257.

⁷⁶⁸ Esposito, R., *Due*, op. cit., p. 116 [ed. cast.: 140].

del individuo que adquiere dicho estatus: «Instituidos, porque, por fuera del sistema normativo establecido por el soberano, no tenían todavía una personalidad jurídica, y destituidos, porque, tan pronto como la obtienen, su persona es enteramente absorbida por la persona soberana, conforme a una modalidad que articula la inclusión de derecho y la exclusión de hecho»⁷⁶⁹.

Por tanto, no se puede hablar del hecho de ser persona sino de la posesión o imputación de tipo jurídico de tener persona. Y precisamente porque es un ejercicio jurídico el que otorga la propiedad de la persona, no se puede interpretar este dispositivo como el facilitador de la inclusión de aquellos hombres excluidos del ordenamiento jurídico. La hipótesis que propusimos al principio, a saber, que el dispositivo de la persona era el causante de la división entre sujetos de derechos e individuos desprovistos de protección, se confirma dentro de este esquema.

En conclusión, la pretensión de que las declaraciones de derechos humanos pueden cumplirse si se apela al concepto universal de persona, fracasa porque el dispositivo al que se quiere otorgar el privilegio de reunir solo lo hace a través de una cesura previa. Según Esposito, el dispositivo de la persona no puede colocarse como la solución al fracaso de los derechos humanos porque se encuentra en el origen del problema: «Una vez más, y con creciente claridad, el dispositivo de la persona se configura como la pantalla artificial que separa al hombre de sus propios derechos y certifica la imposibilidad de algo que pueda denominarse “derechos humanos”»⁷⁷⁰. En este sentido, el problema del dispositivo de la persona no puede reducirse a su uso si se argumenta que este puede pasar a acoger a todos los hombres, porque de esta forma se ignora que si a cada dispositivo le corresponde un proceso determinado de subjetividad —y en el caso de la persona de desubjetivación— es imposible emplear el dispositivo de la persona de forma universal.

La persona, por tanto, no es un hecho natural sino el resultado de una decisión jurídica que, como hemos intentado mostrar, ha sufrido diferentes criterios de demarcación desde el derecho romano. La discusión, por tanto, versa sobre los plazos y los criterios que tiene que satisfacer el hombre para convertirse en persona: estos dependerán de protocolos científicos, éticos o religiosos, pero, en cualquier caso, estarán

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 120 [ed. cast.: 144].

⁷⁷⁰ Esposito, R., *Terza persona*, *op. cit.*, p. 103 [ed. cast.: 123].

sujetos a una delimitación. Por consiguiente, si la categoría de persona es decidida por una disposición política, aquella excede y rebasa el estrato vital en el que no obstante se implanta⁷⁷¹.

⁷⁷¹ Cf. «El acontecimiento», en *Ibid*, pp. 173-184 [ed. cast.: 207-214].

4. Muere la persona, vuelve el cuerpo...

El dispositivo de la persona actúa como trazo de distinción entre los titulares de derechos y las cosas. Debemos examinar el mecanismo intrínseco al dispositivo de la persona que se basa en la exclusión incluyente. El par dicotómico sobre el que se sostiene la investigación de *Homo sacer*, *bíos* y *zoé*, se asemeja lo suficiente al descrito por Esposito sobre la persona como para que merezca una cierta atención. En ambos casos lo decisivo es el mecanismo de exclusión incluyente que opera trazando un corte en el interior de la vida que implica una jerarquización de sus partes. Precisamente, resultado de este corte, la figura del esclavo es un recurrente en la obra de ambos autores. El esclavo como *arcana imperii* permite pensar el mecanismo de despersonalización que opera en las dinámicas de constitución del sujeto.

La constitución del sujeto se produce en torno a un deslizamiento entre el sujeto y la cosa. Sin embargo, todavía no nos hemos referido a cómo se produce esta delimitación en la que los hombres transitan. Si el esclavo es una figura central en los trabajos de estos dos autores es porque su presencia revela, por un lado, la artificialidad que esconde la constitución del sujeto, pero, por el otro, la violencia que acompaña ese proceso. Si efectivamente, como indica Agamben, el esclavo representa una vida no propiamente humana pero que, sin embargo, hace posible la vida política de los otros, hay que investigar la particular caracterización del esclavo que le permite colocarse en la base de la constitución política. Si atendemos a la definición que da Aristóteles del esclavo, encontramos la proximidad de la que aquel dota al esclavo y la cosa: «Así también, las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos; también el esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los otros instrumentos» (*Pol.*, 1253b). La reducción al estado de cosas es central para la constitución del esclavo, pero, más esencialmente, para la de la propia persona. El proceso a través del cual el hombre se convierte en persona está íntimamente relacionado con el sometimiento y la apropiación de las cosas y de los otros reducidos a cosas.

Sin embargo, lo que nos interesa explorar en este apartado no es solo la constitución del esclavo sino, sobre todo, la de la persona a través de la interiorización del proceso de

personalización. Esto quiere decir que, así como el mecanismo de despersonalización se produce entre dos hombres –uno como sujeto y otro como cosa–, este mismo proceso puede entenderse desde su impacto aplicado a la escisión de un único sujeto. Nos referimos al corte trazado en el interior de la vida: *bíos* y *zoé*. La interpretación de una vida que puede ser reducida a cosa permite al hombre constituirse como sujeto solo a través de su dominación. Si el esclavo representa el acontecer de este proceso en el exterior, *bíos* y *zoé* son el resultado de un corte en un único cuerpo. Esta es la contribución del dispositivo de persona:

Precisamente en la sustancial indistinción entre estas dos figuras –las de sujeto y objeto, subjetivación y sometimiento– se sitúa la prestación específica del dispositivo de la persona. Es esto, justamente, lo que, al dividir a un ser vivo en dos naturalezas de diferente cualidad –una sometida al dominio de la otra–, crea subjetividad a través de un procedimiento de sometimiento o de objetivación. Persona es la que mantiene una parte del cuerpo sometida a la otra en la medida en que hace de esta el sujeto de la primera⁷⁷².

Y, sin embargo, tanto el proceso a través del cual el hombre traza una cesura en su interior como el mecanismo por el que se somete a otros hombres están íntimamente relacionados. En última instancia, ambos son el resultado del dispositivo de la persona que funciona a través del sometimiento de una exterioridad que reduce a cosa. El sometimiento del esclavo y su identificación exclusivamente con una capa biológica similar a la cosa desprovista de *bíos* son hechos co-originales. Precisamente Aristóteles en el fragmento que hemos citado previamente se refiere a los esclavos como «instrumentos animados [*ktêma ti êmpsychon*]», es decir, instrumentos que son tales porque están subordinados a sujetos que los utilizan. Por tanto, podríamos decir que el esclavo es la no-persona que habita la persona, el hombre encerrado en la cosa. De forma análoga, el derecho romano representa al esclavo como *res servili*, «*homines* reducidos a *strumentum vocale*»⁷⁷³. Así, podemos concluir que un mecanismo presente en el proceso de personalización es la despersonalización y sometimiento de otro que, en cuanto es sometido, deja de ser una persona –pasa a ser una cosa animada con voz–. Cosas y esclavos desempeñan un papel parecido que se confunden como recuerdan los versos de

⁷⁷² Esposito, R., *El dispositivo de la persona*, op. cit., p. 65.

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 73.

Jorge Luis Borges: «Cuántas cosas, / limas, umbrales, atlas, copas, clavos / nos sirven como tácitos esclavos, / ciegas y extrañamente sigilosas»⁷⁷⁴. Las cosas son esclavos y los esclavos son cosas.

Y, sin embargo, todavía podríamos preguntarnos: ¿qué es lo que hace que las cosas sean cosas? Porque según la exposición precedente, no es el hecho de ser inanimadas puesto que hay cosas que son animadas –instrumentos animados–. En primer lugar, las cosas son aquellas que están sometidas al *ius* de otro, que es *alieni iuris*⁷⁷⁵. Como vimos en el apartado precedente, existía toda una degradación de categorías dentro del dispositivo de la persona que permitía transitar entre ellas, y así como el hombre no se convertía en persona hasta que el *pater* lo reconocía, aquellos que no gozaban de personalidad jurídica se encontraban más próximos a las cosas. En este sentido, recuerda Esposito que, precisamente: «*Subiecti*, en este caso, tiene el significado moderno de “sometidos”, al cual, en el momento de formación de los Estados absolutos, también remite el término “súbditos”; a diferencia de los esclavos, súbditos son aquellos que aceptan conscientemente obedecer a la autoridad soberana que los convierte en tales»⁷⁷⁶.

Es el hecho de estar sometido al *ius* de otro lo que convierte al hombre en cosa, como es el caso del esclavo, pero, también en la época moderna, de la sumisión elegida al mando del soberano. En este sentido, podemos decir con Agamben que «la antropogénesis, el devenir humano del hombre no es, de hecho, un acontecimiento que se completó de una vez y para siempre en el pasado: es, más bien, un acontecimiento que no cesa de ocurrir, un proceso aún en curso en el cual el hombre está siempre en acto de devenir humano y de permanecer (o devenir) inhumano»⁷⁷⁷. En la base del derecho romano se encuentra el tránsito entre la cosa y la persona, es decir, aquel actúa como dispositivo de personalización y despersonalización. La dinámica del sometimiento, por tanto, aparece como el ejercicio principal del proceso de personalización: «Cuantos más

⁷⁷⁴ «Las cosas», en Borges, J. L., *op. cit.*, p. 992.

⁷⁷⁵ Sobre la distinción de sujeción respecto al derecho, ya Gayo traza dos formas: «Sigue otra división del derecho de personas; pues estas son unas independientes (*ius juris*), otras dependientes de alguna (*aliena jure subjectae*)», en Gayo, *La Instituta*, *op. cit.*, p. 25.

⁷⁷⁶ Esposito, R., *El dispositivo de la persona*, *op. cit.*, p. 25. No podemos dejar de recordar que es esta forma de constitución de los Estados modernos la que Esposito sitúa como el momento fundacional del proceso de desubjetivación. En cierto sentido, podríamos decir que, si seguimos la lógica que acabamos de ver a propósito de la constitución del sujeto en Roma, aquellos hombres que se encuentran sujetos a otros en el aparato jurídico son precisamente los que no son plenamente personas. Lo que podríamos llamar como la antropogénesis, en el sentido del proceso a través del cual el hombre se convierte en hombre o, mejor aun, es reconocido como hombre, depende en Roma de la ausencia de sujeción respecto a otros sujetos.

⁷⁷⁷ Agamben, G., *L'uso dei corpi*, *op. cit.*, p.151 [ed. cast.: 211-212].

seres humanos uno consigue introducir en el plano inclinado de la cosa, más sólidamente adquiere el título de persona»⁷⁷⁸.

La centralidad que adquiere en la propuesta de Esposito del cuerpo responde al mismo interés por el que el *homo sacer* se convierte en la figura central para Agamben: en ambos casos se atiende a la parte que ha sido excluida y después sometida. Si como acabamos de ver, se podría decir que la persona actúa como el dispositivo que somete una parte del género humano –pero también de cada hombre– a la otra parte, entonces es necesario desplazar el foco de atención a la parte sometida para averiguar qué se está privilegiando con su sumisión. En la filosofía de Platón y Aristóteles el cuerpo aparecía como aquello que había que excluir y someter, en última instancia, controlar, para poder devenir completamente persona racional. Como subraya Esposito:

El paradigma de la persona separa no solo unos hombres de los otros, según determinados sociales, sino también el singular individuo de su propia entidad biológica. Esta, siendo algo diferente de la máscara que lleva, se encuentra siempre expuesta a una posible despersonalización, definida *capitis diminutio*, que puede llegar hasta la completa pérdida de identidad personal⁷⁷⁹.

El cuerpo no es sujeto de derechos en el aparato jurídico romano. Sin embargo, el traslado de la escisión en el género humano trazado por el derecho romano a través de la división entre los sujetos de derechos y los hombres reducidos a cosas –los esclavos– será llevado a cabo por el cristianismo. El hombre se encuentra dividido entre una parte espiritual y una corporal y, conviene recordar, esta última está sometida a la primera: «De este modo se pasa de una división funcional entre hombre y persona, como aquella jurídica romana, a una división de carácter ontológico, en el interior del compuesto hombre-persona, entre las dos sustancias que lo componen»⁷⁸⁰. Tal y como aparece expresado por Agustín de Hipona, esta división ofrece la posibilidad de mostrar la semejanza que existe entre la creación y el creador, entre el hombre y Dios. Nos permitimos citar *in extenso* para mostrar la función que desempeña la escisión del hombre en el cristianismo:

⁷⁷⁸ Esposito, R., *Le persone e le cose*, op. cit., p. 12 [Traducción mía].

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 14 [Traducción mía].

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 18 [Traducción mía].

Para nadie es dudoso que, así como el hombre interior está dotado de inteligencia, el hombre exterior está dotado de sentidos corporales. Esforcémonos, pues, por rastrear, si es posible, en este hombre exterior algún leve vestigio de la Trinidad, sin que llegue a ser imaginen de Dios.

Conocida es aquella sentencia apostólica que preceptúa sea renovado el hombre, interior en el conocimiento de Dios a imagen de su Creador, cuando en otro lugar dice: *Aunque nuestro hombre exterior se desmorone, sin embargo, el interior se renueve de día en día* (II Co 4:16).

Busquemos en este hombre corruptible, en la medida de nuestras posibilidades, una efigie de la Trinidad, que, si es menos perfecta, es quizá más fácil de reconocer. Se le llamaría sin motivo hombre de no ofrecer cierta semejanza con el hombre interior. Esta nuestra condición de hombres carnales y mortales nos hace más asequible y familiar el estudio de las cosas visibles que el de las inteligibles: aquellas son externas, estas interiores: aquellas las percibimos por los sentidos del cuerpo, estas con la inteligencia; nosotros mismos somos almas, pero no sensibles, es decir, cuerpos, sino inteligibles, pues somos vida (*Trin.*, XI, I, I)⁷⁸¹.

La semejanza con el proceso descrito por el derecho romano es evidente: así como la persona para este solo era aquella que tenía su propio *ius*, para la interpretación agustiniana el hombre solo es hombre en tanto que posee un «hombre interior» —«si no se le llamaría sin motivo hombre»—. Aunque necesaria, la parte corpórea del hombre debe ser sometida y controlada para el desarrollo de la parte espiritual, que es aquella que se asimila a la divina y la que hace que el hombre sea hombre.

Lo mismo sucede si atendemos a la representación que hace del hombre Tomás de Aquino, donde a través del uso de categorías aristotélicas, la persona es definida por el privilegio que recibe su carácter racional: «Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es *persona*»⁷⁸². Por consiguiente, no es persona cualquier individuo sino solo el que vive conforme a su naturaleza racional que es trascendente —es el alma la que se asemeja a su creador y no el cuerpo—. Es gracias a la intelectualidad que la substancia consigue dominar el cuerpo y

⁷⁸¹ Referencia consultada en <https://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm> [último acceso 17/06/2019].

⁷⁸² Tomás de Aquino, *Suma Teológica* (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001), p. 322.

alcanzar una cierta autonomía sobre sus acciones y, en este sentido, se convierte en dueña de las pasiones que consigue someter⁷⁸³. De esta forma, el vínculo entre cuerpo y alma se establece a partir de la relación soberana de la última sobre la primera.

Esta forma de dominación sobre el cuerpo sufre algunas mutaciones en la modernidad que debemos analizar. Si para los autores griegos, así como para los Padres de la Iglesia, la relación que se establecía entre alma y cuerpo era de carácter trascendental, es decir, el alma trascendía al cuerpo; en la modernidad la escisión adquiere una perspectiva inmanente. No hay necesidad de plantear una trascendencia del alma porque la relación puede definirse en los términos de la posesión que ejerce la racionalidad sobre el cuerpo. La representación que lleva a cabo John Locke de la persona se basa en la relación que la identidad que la persona establece con la conciencia; solo porque se tiene conciencia de sí mismo se puede hablar de una idéntica persona. En sus propias palabras:

Debemos considerar qué se significa por *persona*. Y es, me parece, un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan solo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe⁷⁸⁴.

Por tanto, persona es, antes de todo, un ser dotado de una capacidad racional que le permite pensarse como sí mismo. Lo principal para Locke no es en sí misma la percepción de un estímulo exterior sino la capacidad reflexiva de reconocer que se está percibiendo algo. Un poco más adelante, continúa: «Porque, como el tener conciencia siempre acompaña al pensamiento, y eso es lo que hace que cada uno sea lo que llama *sí mismo*, y de ese modo se distingue a sí mismo de todas las demás cosas pensante, en eso

⁷⁸³ Los comentaristas de la Suma Teológica de la edición cotejada señalan cómo es esta noción de *intelectualidad* la que ocupa un lugar central en la obra de Tomás de Aquino, puesto que le permite, por un lado, acercar al hombre con Dios y, por el otro, responsabilizarlo por llevar a cabo malas acciones al encontrarse alejado de su creador. Así, escriben: «Gracias al pensamiento, el mundo se ordena bajo principios, revela sus valores, toma cuerpo y sentido. El sujeto intelectual puede optar libremente, tiene la responsabilidad de sus elecciones. De esta forma, el concepto tomista de persona engarza con los rasgos esenciales de la noción moderna que subrayar los caracteres de razón y de libertad», en *Ibid.*, p. 321.

⁷⁸⁴ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. Edmundo O'Gorman (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1999), p. 318.

solamente consiste la identidad personal, es decir, la mismidad de un ser racional»⁷⁸⁵. Por otro lado, la persona recibe una especial atención en lo referente a su capacidad para responder por las acciones que lleva a cabo. La consideración sobre la racionalidad y la responsabilidad de los actos traza una imagen del cuerpo como instrumento del que se sirve la primera para llevar a término su voluntad. La persona, por tanto, es tal si y solo si coincide a través del tiempo consigo mismo. Tal y como escribe Locke:

Tomo la palabra *persona* como el nombre para designar el *sí mismo*. Dondequiera que un hombre encuentra aquello que él llama su *sí mismo*, otro puede decir que se trata de la misma persona. Es un término forense que imputa las acciones y su mérito; pertenece, pues, tan solo a los agentes inteligentes que sean capaces de una ley y de ser felices y desgraciados⁷⁸⁶.

Por consiguiente, la persona se extiende hasta cuando la identidad personal es capaz de reconocer como propios los actos que se le imputan y puede responder por ellos. El cuerpo que realiza los actos aparece como un instrumento propiedad de la razón que lo comanda y que es a la que se le imputan los actos realizados. El razonamiento es análogo al presentado anteriormente, de tal modo que Locke articula en el interior del sujeto un corte que corresponde al que el derecho romano trazaba entre el hombre y el papel que desempeña y es reconocido por la comunidad.

Sin embargo, lo que nos interesa subrayar es la principal diferencia respecto a la concepción del cuerpo. Si para el derecho romano y para el cristianismo, el cuerpo se encuentra sometido por un plano trascendente, el alma, en el liberalismo, a partir de Locke, el cuerpo es una cosa que puede ser apropiada por la razón. De la tesis que hace del cuerpo propiedad de la persona se deriva la afirmación sobre la apropiación de las cosas en su planteamiento que señala que:

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica

⁷⁸⁵ *Idem*.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 331.

con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya⁷⁸⁷.

La propiedad que el hombre tiene sobre su cuerpo se traslada a las cosas, que pasan ahora a ser apropiadas por la persona que ha usado su cuerpo como instrumento para poseerlas. La consecuencia de este planteamiento es que, como más adelante anotará John Stuart Mill, el cuerpo es la cosa que posee la persona⁷⁸⁸. Sin embargo, lo interesante que revela esta tesis es que solo aquel que se encuentra en posesión de su cuerpo es persona, es decir, solo aquel que es capaz de hacer de su cuerpo un instrumento adquiere el título de *tener* una persona. Como más adelante escribe Mill:

Casi es innecesario decir que esta doctrina es solo aplicable a seres humanos en la madurez de sus facultades. No hablamos de los niños ni de los jóvenes que no hayan llegado a la edad que la ley fije como la de la plena masculinidad o femineidad. Los que están todavía en una situación que exige sean cuidados por otros, deben ser protegidos contra sus propios actos, tanto como contra los daños exteriores. Por la misma razón podemos prescindir de considerar aquellos estados atrasados de la sociedad en los que la misma raza puede ser considerada como en su minoría de edad⁷⁸⁹.

Como se puede anticipar, el litigio sobre la persona se produce en la necesidad que tiene el dispositivo de definirse a través de la exclusión, de aquellos que no pertenecen a la categorización que se hace de la persona y que quedan supeditados a aquella. En cierto sentido, podemos decir que si el hombre es solo hombre en cuanto de simple viviente se convierte en racional, se debe presuponer un animal-hombre todavía no verdaderamente humano. Un hombre que, dada la carencia de comando que tiene respecto a su propio cuerpo, no es todavía persona. Como sucedía en el derecho romano, el género humano se

⁷⁸⁷ John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, trad. Carlos Mellizo (Madrid: Tecnos, 2010), p. 34.

⁷⁸⁸ En *Sobre la libertad*, Mill lleva a sus últimas consecuencias el planteamiento de Locke según el cual el cuerpo no forma parte de la persona, sino que es un instrumento del que esta se sirve para realizar los actos que posteriormente le serán imputables. Así, escribe Mill: «Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano», en John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, trad. Pablo de Azcárate (Madrid: Alianza, 1994), p. 66.

⁷⁸⁹ *Idem.*

encuentra dividido en umbrales de personalidad que incluyen plenamente a aquellos adultos⁷⁹⁰ que satisfacen las condiciones impuestas por el dispositivo de la persona.

La consecuencia implícita en el requisito de cumplir con las características demandadas por el dispositivo de la persona es que se es persona tan solo en potencia, es decir, la persona actúa como horizonte de sentido en el que se emplazan los hombres que consiguen cumplir con sus requisitos. En la ética contemporánea encontramos la formulación fuerte de esta tesis en la figura de Peter Singer y Hugo Engelhardt. Como recuerda Esposito, sus teorías indican de forma explícita que «si todos pertenecen a la especie del *homo sapiens*, solo algunos, y por un tiempo limitado, forman parte del recinto exclusivo de la persona»⁷⁹¹. En particular, Singer ha dirigido sus esfuerzos a indicar cómo la definición trazada en torno a la racionalidad que debe poseer el hombre para ser considerado persona excluye a algunos hombres. Porque precisamente atribuir a un hombre la categoría de persona implica una valoración sobre su naturaleza, superior a la de aquellos que no la poseen, reformular su pertenencia aprovechando su carácter variable no puede ser una solución⁷⁹². En este sentido, la tesis de que se puede redefinir los límites que implica la noción de persona, tratando de hacerlos más flexibles en base a una ética utilitarista no hace sino complicar todavía más las cosas. Lejos de ofrecer una solución,

⁷⁹⁰ Conviene recordar que de este grupo de adultos han estado excluidas las mujeres como evidencia el hecho de que no solo no tuvieron acceso al voto en prácticamente todo el mundo hasta el siglo XX, sino que, además, se encontrara excluida de la participación en la esfera pública. En este sentido, no podemos dejar de señalar la *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne* en 1791, de Olympe de Gouges, que señaló la igualdad de naturaleza entre hombres y mujeres en su primer artículo. A este escrito le siguieron otros de igual importancia, entre los cuales no nos resistimos a hacer referencia al texto de John Stuart Mill en que recuerda que la exclusión de la mujer del espacio público es el resultado de una decisión político-jurídica que no responde al orden natural: «Si la autoridad del hombre, en el momento de implantarla, se deriva de una comparación concienzuda entre los variados medios de constituir la sociedad; si después de ensayar los diversos modos de organización social, –como el gobierno del hombre por la mujer, la igualdad de los sexos o cualquiera otra forma mixta que nos imaginemos–, y solamente después de este ensayo se ha decidido, por imposiciones y enseñanzas de la experiencia, que la forma de gobierno o régimen que más seguramente conduce a la felicidad de ambos sexos es someter de un modo absoluto la mujer al hombre, no concediéndola ninguna parte en los negocios públicos, y obligándola, en nombre de la ley, en la vida privada, a obedecer sin examen al hombre con quien ha unido su destino; si de esta suerte vino a organizarse la sociedad, y así continúa organizada, es preciso ver en la general adopción de esta forma una prueba de que cuando se puso en práctica era la mejor, la más ventajosa y conveniente; pero también nos sería lícito añadir que las consideraciones que militaban en favor suyo han cesado de existir, como tantos otros hechos sociales primitivos de la mayor importancia, y que ya caducaron y perdieron su razón de ser», en John Stuart Mill, *El sometimiento de la mujer*, trad. Carlos Mellizo (Madrid: Alianza, 2010), p. 30.

⁷⁹¹ Esposito, R., *Le persone e le cose*, op. cit., p. 32 [Traducción mía].

⁷⁹² Cf. Peter Singer, *Desacralizar la vida humana: ensayos sobre ética*, trad. Carmen García Trevijano (Madrid: Cátedra, 2003), p. 175-180. El autor intenta superar la barrera delimitada por la noción de especies señalando que se da el caso de animales hombres que cumplen menos requisitos para satisfacer la definición de persona que algunos grandes simios. Además, cf. David Rodríguez Arias, *Ni vivo ni muerto, sino todo lo contrario. Reflexiones sobre la muerte cerebral*, Revista Arbor, nº 189, 2013.

como Singer piensa estar haciendo, crea un escenario que se abre a lo perverso a partir de la posibilidad de establecer unos nuevos límites de la persona.

Cuando Singer reelabora los mandamientos éticos, el primero al que se dirige es a aquel que asume que toda vida humana es sagrada. La nueva obligación que propone es la de reconocer que el valor de la vida humana varía: una vez más, el autor orienta esta jerarquía alrededor de la noción de conciencia. No obstante, para conceder relevancia moral a los animales hombres y no hombres carentes de razón, Singer los introduce en base a su capacidad para sentir placer y dolor. En cierto sentido, lo que se encuentra implícito en el esquema teórico de Singer es la posibilidad de que no solo los animales superiores se aproximan más a los hombres que a los animales inferiores, sino también que los hombres inferiores se asemejan más a los animales que a los hombres superiores.

Un ser que no es una persona no tiene el mismo interés en continuar viviendo en el futuro que tiene normalmente una persona, pero todavía tiene interés en no sufrir y en experimentar el placer a partir de la satisfacción de sus necesidades. Puesto que ni un recién nacido ni un pez son personas, no es tan malo matar a estos seres como matar a una persona⁷⁹³.

Y, sin embargo, nos parece, lo que esta propuesta no está dispuesta a admitir es que al mantener la escisión en el interior de la vida se reproduce la lógica que llevó a la despersonalización absoluta de una parte de la población humana durante los totalitarismos del siglo XX. Como ha recordado Esposito, que la defensa de los animales, particularmente aquella que puede hacerse a través del derecho, sea no solo legítima sino oportuna, se da por descontado. Sin embargo, «en este caso esta constituye la vertiente afirmativa de una despersonalización inaudita en la filosofía moderna»⁷⁹⁴. Singer no solo no consigue desprenderse del dispositivo de la persona, sino que lo lleva a unos límites que nos parecen extremadamente peligrosos. Continúa Esposito en su crítica al planteamiento de Singer: «[Este] niega cualquier posible contigüidad con la ideología nazi, con el argumento de que el personalismo utilitarista está dirigido a una sociedad más justa. Pero olvida el hecho de que ningún régimen ha proclamado actuar en nombre de la injusticia, excepto para identificarlo con los intereses biológicos de un segmento de

⁷⁹³ Peter Singer, *Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional*, trad. Yolanda Fontal Rueda (Barcelona: Paidós, 2000), p. 214.

⁷⁹⁴ Esposito, R., *Le persone e le cose*, op. cit., p. 34 [Traducción mía].

humanidad»⁷⁹⁵. En este sentido, la solución que introduce Singer a través de eso que nombra como «la nueva ética»⁷⁹⁶ no es particularmente tranquilizadora:

Este nuevo mandamiento [el de reconocer que el valor de la vida humana varía] nos permite reconocer abiertamente –como hicieron los jueces británicos cuando les presentaron los datos sobre la existencia de Tony Bland– que la vida sin conciencia no vale la pena en absoluto. (...) Cuando la vida no es una vida de total o casi total privación, la nueva ética juzgará si vale la pena seguir viviendo mediante el tipo de ejercicio de equilibrio recomendado por el juez Donaldson en el proceso del bebé J, teniendo en cuanto tanto el sufrimiento predecible como las posibles compensaciones⁷⁹⁷.

Desde luego, los ejemplos que examina Singer son prácticamente inapelables: casos médicos de muerte cerebral, de niños anencefálicos⁷⁹⁸. Sin embargo, al conservar el dispositivo de la persona desde la herramienta que ofrece la conciencia posibilita un escenario en el que los límites de qué es la conciencia son más o menos flexibles⁷⁹⁹. Lo que nos interesa poner de relieve es cómo cualquier teoría ético-política que se niegue a abandonar el dispositivo de la persona corre el riesgo de caer en perversos procesos de despersonalización. En este sentido, concluimos que, siempre que esté presente la categoría de persona será inevitable la tensión que se resuelve en el sometimiento de algunos hombres que no satisfacen los criterios del dispositivo.

⁷⁹⁵ *Idem.*

⁷⁹⁶ Singer, P., *Repensar la vida y la muerte*, op. cit., p. 188.

⁷⁹⁷ *Idem.*

⁷⁹⁸ *Ibid.*, *passim*.

⁷⁹⁹ Si el criterio para pertenecer al régimen de la persona es la posesión de conciencia, podemos imaginar escenarios en los que la entrada en esta esfera plantea situaciones menos evidentes que los que señala Singer. Así, los contornos de la persona son mucho más frágiles, y eso es lo que los hace peligrosos, de lo que está dispuesto a reconocer Singer: podríamos preguntar por la distinción entre razón y locura, trabajada por Foucault, en el marco teórico del primero. ¿Hasta dónde estaría dispuesto a reconocer como sujeto poseedor de conciencia y cuándo podría asimilarse al bebé con capacidad para sentir placer y dolor? Nos interesa evidenciar los problemas de interpretación a los que nos lleva una teoría ética –eso que Singer llama como «la nueva ética»– que se mantenga en los límites trazados por el dispositivo de la persona. No podemos ignorar los procesos de despersonalización que acompañan al uso de la categoría de persona y, en este sentido, el gesto de abandonar la circunscripción a la especie del hombre no representa ninguna ventaja para desactivar las consecuencias del uso del dispositivo.

La despersonalización y el dato biológico

El mayor ejercicio de despersonalización, sobre el que no nos detendremos más de lo necesario, es el que se llevó a término durante el nazismo. Lo que pasó a ser tenido en cuenta por el régimen nazi no fue la persona sino el dato biológico que estaba inscrito en el hombre. De esta forma, la máscara que se adhería al rostro fue eliminada para dejar lugar al cuerpo. Pasaron a ser personas –en el sentido de ser sujetos de derechos– solo aquellos hombres cuya raza coincidía con la reconocida por el aparato jurídico nazi. En el anverso de este régimen, los procesos de despersonalización permitieron privar por completo de sus derechos y prerrogativas a millones seres humanos. De esta forma, a través de diferentes procedimientos, y con ayuda del aparato jurídico, se pudo realizar prácticamente cualquier acción sobre las personas afectadas sin que se considerara delito. Si por un lado la política llevada a cabo durante el nazismo acabó con la máscara que revestía el cuerpo, por el otro, este ejercicio de despersonalización llevó a una gran parte de la población a no ser más que un dato biológico sin derechos. La vida desprovista de su reconocimiento en el dispositivo de la persona –vida digna de ser vivida– pasó a ser considerada vida prescindible.

El epílogo de la despersonalización durante el totalitarismo fue la inscripción del valor de la vida en el dato biológico-racial del individuo. Lo que se podía considerar el animal en la escisión que hemos estudiado previamente, el dato biológico, pasó a convertirse en la medida de valor del hombre: «Hombres y mujeres ya no definibles como personas, pero precisamente por ello absolutamente adherentes a la capa biológica de su mero vivir»⁸⁰⁰. Los campos construyeron el *musulmänner* como figura límite entre la vida y la muerte, entre la persona y el animal. En este sentido, la línea que delimita la adscripción a la vida digna de ser vivida, realizada a través de una suerte de antropozoología⁸⁰¹ nazi, se reelaboró constantemente alrededor del cuerpo. El dispositivo de la persona expresó su potencial de escisión en la biopolítica nazi, en la que como recuerda Esposito:

Nunca como en este caso, en suma, *bíos* y *zoé*, forma de vida y vida sin forma, llegaron a divergir de modo irremediable, apartados entre sí por su relación inversa o directa con la muerte: por un lado, una vida tan viva que se propone como inmortal;

⁸⁰⁰ Esposito, R., *Terza persona*, op. cit., p. 78 [ed. cast.: 95].

⁸⁰¹ El termino antropozoología es empleado por Esposito en *Terza persona*, *passim*.

por el otro, una vida que ya no es tal —«existencia sin vida» (*Dasein ohne Leben*), se dijo— en cuanto contaminada desde un principio y pervertida por la muerte⁸⁰².

Así, el cuerpo desposeído de toda información formal, tomado como simple acontecimiento biológico, pasó a ser un objeto de decisión política⁸⁰³. El abandono del régimen de la persona significó también la salida del espacio de protección del aparato jurídico —reservado a aquellos sujetos cuya vida sí tenía valor⁸⁰⁴—. En este sentido, una política que hace del cuerpo el espacio de decisión, como sucedió con la política nazi, no puede sino convertirse en una suerte de extensión de la medicina como cirugía racial. Esto es lo importante: la política de la primera mitad del siglo XX pensó el cuerpo a través de un proceso de despersonalización que lo llevó a borrar la categorización previa de la persona que funcionaba como arquitrabe del valor de la vida.

La reacción que acompañó a esta política ya la hemos mencionado: el retorno del dispositivo de la persona como herramienta para resolver los procesos de expulsión de la humanidad que se habían llevado a cabo. Sin embargo, como hemos señalado a propósito de la bioética contemporánea de Pinker, el intento de restituir la dignidad de la vida en términos universales sin la renuncia al dispositivo de la persona necesariamente se desliza hacia el error y horror tanatopolítico. Por supuesto, existen profundas discontinuidades en el recorrido de la persona —desde el *ius personarum* romano hasta la retórica de los derechos humanos contemporánea— pero, sin embargo, este dispositivo conserva la potencia excluyente que se encuentra en su origen. De esta forma, encontramos dos

⁸⁰² *Ibid.*, p. 71 [ed. cast.: 87].

⁸⁰³ Si a lo largo de la modernidad se emplearon metáforas organicistas y mecanicistas para hablar del Estado y de lo Político, lo que acontece en la primera mitad del siglo XX es que el cuerpo se convierte, más que en el significante metafórico, en el propio contenido del orden político.

⁸⁰⁴ Carl Schmitt explicó con gran lucidez la necesidad de reducir el enemigo al régimen de la cosa para poder llevar a cabo determinado tipo de acciones: «Aquellos hombres que usan esos medios contra otros hombres se ven obligados a destruir a esos otros hombres, es decir, a sus víctimas, incluso moralmente: deben estigmatizar a la parte adversaria como criminal e inhumana, como un no-valor absoluto, porque de otra manera ellos mismos serían criminales y monstruos. La lógica del valor y del no-valor extiende toda su devastadora consecuencialidad y obliga a la creación continua de nuevas y más intensas discriminaciones, criminalizaciones y desvalorizaciones, hasta llegar a la destrucción completa de toda vida indigna de existir», en «Teoría del partisano», en Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, ed. Eduardo Mosches (México: Folios Ediciones, 1985), p. 188. En este sentido, podemos añadir que precisamente la adhesión de la persona al dato biológico facilitó el relato en torno al cual se construyó la política nazi. Como hemos visto en el capítulo precedente, el recurso del cuerpo político con los atributos biológicos permitió la aplicación de medidas políticas emparentadas con la medicina que llevaron a tratar como enfermedades a una parte de la población. Sobre la importancia del valor de la vida en una clave de reconocimiento, cf. Tzevetan Todorov, *La vida en común. Ensayo de antropología general*, trad. Héctor Subirats (Madrid: Taurus, 2008), pp. 59-74.

formas en las que ha sido abordada la cuestión de la persona: en primer lugar, el personalismo que sobrepuso la capacidad racional sobre el cuerpo y, en segundo, los totalitarismos del siglo XX que, tras eliminar la dimensión de racional, priorizaron el dato biológico. En ambos, el resultado es el mismo: la exclusión y el sometimiento de una parte.

En esta tensión entre la animalidad y la humanidad, Agamben y Esposito desplazan su atención sobre el cuerpo como el espacio que ha permitido el tránsito de la persona a la cosa y viceversa y que, por consiguiente, puede también convertirse en el punto de contraste que opone a ambos. Esto quiere decir que el cuerpo podría ser pensado como el elemento que interrumpe los procesos de personalización y despersonalización que acompañan al dispositivo de la persona. Por tanto, el cuerpo alejado de la categorización de la persona nos permitiría pensarlo como un rechazo del orden dicotómico que introduce el dispositivo y que organiza la relación entre los dos términos –sobreponiendo uno a otro–. Lo que vamos a tratar en esta última parte de nuestra investigación es la posibilidad de pensar desde una figura que nos permita interrumpir la lógica inmunitaria que produce la persona en el mecanismo de exclusión incluyente. En este sentido, esta figura no puede ser solo lo opuesto a la persona, en el sentido de negación directa, sino una mirada oblicua sobre la persona que nos permita pensar la política que viene.

SEGUNDA PARTE. LA COMUNIDAD Y EL IMPERSONAL

Permaneciendo así, en total
inactividad, uno siente de pronto
cuán penosa puede ser la existencia.

No hacer nada y, sin embargo,
guardar la compostura, es algo que
exigen energía: el que hace cosas lo
tiene, en comparación, muy fácil.

Robert Walser⁸⁰⁵

1. El cualsea y la tercera persona

El dispositivo de la persona presenta serios problemas para articular una propuesta ontológica, pero también política, que no se base en sobreponer uno de los términos que compone la dicotomía del dispositivo. Los resultados de este no han conseguido reunir en un mismo horizonte el cuerpo y la persona, la carne y el espíritu, en los términos de Agamben, *bíos* y *zoé*. La biopolítica negativa para Esposito –la biopolítica en su horizonte tanatopolítico para Agamben– se encuentra, desde el origen, fundada por la separación entre vida racional y cuerpo. A través del dispositivo de la persona se expresa la separación entre la vida y el cuerpo que se traduce en la protección jurídica de solo una parte⁸⁰⁶. La exclusión de una de las formas que componen la dicotomía del término persona –la captura de la parte animal por la vida personal– señala el mismo proceso de exclusión incluyente de la nuda vida al que se refiere Agamben⁸⁰⁷.

Para pensar la biopolítica afirmativa de Esposito lo primero que tenemos que hacer es escapar de las categorías de raíz dicotómica que se reproducen en el ejercicio del

⁸⁰⁵ Robert Walser, *Jakob von Gunten*, trad. Juan José del Solar (Madrid: Siruela, 2015), p. 57.

⁸⁰⁶ Como hemos mostrado en los apartados precedentes, según la interpretación de Esposito la noción de persona debería ser declinada a través del haber y no del ser, puesto que en realidad la persona es un estatus que se tiene y no que se es.

⁸⁰⁷ Cf. *Supra* I. 1.1.

bando. El potencial excluyente del dispositivo de la persona opera no solo desde su función dicotómica sino, sobre todo, desde el plano trascendente en el que actúa el elemento privilegiado que somete al otro. Como ya vimos, en la representación romana y cristiana de la persona, la parte racional y espiritual, respectivamente, actuaban desde un plano trascendente que capturaba al elemento corporal. La reunión que se produce en la persona es ficcional porque presupone una parte racional o espiritual que se implanta en la corpórea y que, por consiguiente, la excede y la trasciende. Desde este plano trascendente, tanto el derecho romano como la narrativa cristiana construyeron una normatividad de la vida que no fue abandonada durante la época moderna. A partir de la constatación del poder normativizador de la categoría de persona, Agamben y Esposito exploran en sus propuestas la forma de escapar a esa trascendencia que captura y normativiza la vida del hombre. El primero lo hace a través de la noción de forma-de-vida a la que ya hemos hecho referencia, el segundo se sirve del concepto de impersonal. Aunque Agamben no haya dedicado una especial atención al dispositivo de la persona, el recorrido que realiza desde los primeros volúmenes de *Homo sacer* se encuentra profundamente influenciado por el mismo interrogante sobre la construcción de la vida reconocida por el aparato jurídico y la exclusión de una de sus partes⁸⁰⁸. La máquina de las ciencias sociales de Esposito y la máquina antropológica de Agamben producen un individuo que se encuentra sujeto a su discurso: el hombre que cumple unas ciertas condiciones racionales y morales, sujeto a unas específicas lógicas de poder –y biopoder– contrapuesto al hombre cercano a la bestia.

Aunque a continuación examinaremos algunos espacios de encuentro y otros de disenso entre Esposito y Agamben, nos parece que no se trata de dos posturas lejanas. Nos gustaría plantear que nos encontramos ante dos miradas sobre un mismo objeto. Dos enfoques que introducen, y esto nos parece decisivo, un litigio con la trascendencia que recorre el dispositivo de la persona⁸⁰⁹. Para ello, cada uno con su gramática y desde los

⁸⁰⁸ Nos parece importante señalar que, aunque Agamben no dedique un volumen exclusivo a la noción de persona, esta no se encuentra desatendida en su vasta obra. Al contrario, el estudio dedicado al *homo sacer* y a su construcción jurídica en el derecho romano revela la atención que le dedica a la noción de vida. En este sentido, no parece casualidad que los últimos volúmenes que componen *Homo sacer* estén dedicados a trazar una propuesta de la forma-de-vida que intenta superar la exclusión a la que se ha visto sometida la vida a la que se le ha retirado su forma. Desde luego, este tema constituye el núcleo de sus trabajos –como prueba que su investigación de veinte años se dedique al *homo sacer*, pero también su estudio atento de la figura del *Muselmann* en los campos–.

⁸⁰⁹ Aunque Agamben nunca haya recurrido a la noción de «dispositivo de la persona» esto no quiere decir que en sus obras no se encuentre una reflexión que permita vincular la persona con la noción de dispositivo. Como hemos visto (cf. *supra* pp. 265 y ss), la definición que presenta Agamben del dispositivo coincide con el proceso de subjetivación que reconoce en la dinámica política del bando. La producción de

términos que les son propios, plantean un horizonte abierto: el que ofrece un hombre indefinido –que no indeterminado–.

En primer lugar, nos dirigiremos al trabajo de Esposito sobre lo que ha nombrado como «impersonal» o «tercera persona». Este último término es deudor de las investigaciones de Émile Benveniste, que a propósito del pronombre que se refiere a la tercera persona escribe:

En las dos primeras personas hay a la vez una persona implicada y un discurso sobre esta persona. «Yo» designa al que habla e implica a la vez un enunciado a cuenta de «yo»: diciendo «yo» no puedo no hablar de mí. En la 2ª persona, «tú» es necesariamente designado por «yo» y no puede ser pensado fuera de una situación planteada a partir de «yo»; y, al mismo tiempo, «yo» enuncia algo como predicado de «tú». Pero de la 3ª persona, un predicado es enunciado, si, solo que fuera de «yo-tú»; de esta suerte de forma queda exceptuada de la relación por la que «yo» y «tú» se especifican. En este punto y hora la legitimidad de esta forma como «persona» queda en tela de juicio⁸¹⁰.

Así, Benveniste presenta una tercera persona que enuncia sobre algo o alguien pero que, propiamente, no puede ser referida a una persona específica. Para proponer esta tesis se sirve del estudio de los gramáticos árabes sobre la tercera persona que, a diferencia de la primera y la segunda que son perfectamente identificables, se borra en su enunciación: *al-yā'ibu* se traduce como: «El que está que está ausente»⁸¹¹. Mientras que la primera y la segunda persona remiten a sí mismos –ellos son la referencia del enunciado– y, por tanto, están inscritos en un contexto particular, la tercera persona no tiene un referente particular. Además, como se desprende del análisis de Benveniste, una de las características que hace particularmente interesante a la tercera persona es que no precisa de otro término para constituirse. A diferencia de la reversibilidad recíproca que caracteriza a la primera y la segunda persona, la tercera escapa a la lógica del intercambio. La tercera persona evita introducirse en la gramática que precisa de un otro al que dirigirse para poder constituirse. En lugar de fundarse en la relación de intercambio entre una

subjetividad que concede al mecanismo de exclusión incluyente que opera desde la máquina aristotélica rima bastante con la definición que da de dispositivo. En ambos casos se trata de dispositivos –en el primer caso de un dispositivo que pertenece a la máquina antropológica– que producen sujetos que se encuentran capturados por la máquina que los produce.

⁸¹⁰ Benveniste, É., *Problemas de lingüística general*, op. cit., p. 164.

⁸¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 163.

persona subjetiva —el yo— y una persona no subjetiva —el tú—, la tercera persona se presenta como la posibilidad de constituir una persona no personal o, si se quiere, una no-persona. Observa Esposito: «Su ajenidad respecto de la dialéctica entre yo y tú es también una ajenidad respecto de la modalidad lógica de la persona»⁸¹².

Por tanto, la tercera persona de Benveniste se dirige a algo que no es una persona sino la forma verbal que permite expresar la acción de la no-persona. Y, sin embargo, no debe confundirse esta no-persona con los procesos de despersonalización a los que nos hemos dirigidos en los aparatos previos. La tercera persona no es persona no porque se despersonalice sino porque ella está constituida desde una ausencia. En este sentido, la tercera persona no está definida: puede ser cualquiera. Escribe Benveniste:

Así que no hay que representarse la «3ª persona» como una persona apta para despersonalizarse. No hay aféresis de la persona, sino exactamente la no-persona, poseedora, como marca, de la ausencia de lo que califica específicamente al «yo» y el «tú». Por no implicar persona alguna, puede adoptar no importa qué sujeto, o no tener ninguno, y este sujeto, expresado o no, no es jamás planteado como «persona»⁸¹³.

En este sentido, mientras las fórmulas que acompañan la gramática de la primera y la segunda persona no pueden desprenderse de la «correlación de personalidad», porque ambas tienen la marca de la persona, la tercera se encuentra privada de ella⁸¹⁴. Por tanto, lo que advierte Benveniste no es una oposición entre la persona de la primera y la segunda y la no persona de la tercera; no se trata de una negación de los elementos que componen la gramática de la persona, sino una inversión que los expulsa fuera de sí mismos. Así, la tercera persona no es solo la negación de la persona sino el pronombre que revela la ausencia de persona. Si la primera y la segunda expresan el carácter personal del sujeto, la tercera persona apunta a su forma no personal o impersonal. Lo decisivo es, por tanto, que la tercera persona remite siempre a un referente externo que, sin embargo no es indivisible: «No es referible a nadie o bien es extensible a todos»⁸¹⁵. Entonces, la tercera

⁸¹² Esposito, R., *Terza persona*, op. cit., p. 130 [ed. cast.: 154].

⁸¹³ Benveniste, É., *Problemas de lingüística general*, op. cit., p. 166.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 167.

⁸¹⁵ Esposito, R., *Terza persona*, op. cit., p. 131 [ed. cast.: 155].

persona ofrece la posibilidad de pensar un sujeto que no se encuentra constreñido por los límites de la identidad individual que implica la persona.

Precisamente, el punto neurálgico del trabajo de Esposito llega cuando se extiende el carácter de la tercera persona al estudio del hombre. Si, como acabamos de ver a partir de la investigación de Benveniste, la tercera persona muestra el carácter impersonal, podemos pensar una filosofía que se articule en torno a esta categoría y que evite las consecuencias tanatopolíticas del dispositivo de la persona. Así, Esposito va a partir de la tercera persona para acercarse a la eliminación de los límites que forman la identidad: no el «yo» como vertebrador de la filosofía personal sino la tercera persona, delimitada pero indefinida. Aunque la obra que dedica al planteamiento de la filosofía del impersonal es *Terza persona*, ya en el final de *Bíos* se indica la necesidad de superar la gramática de la persona: «La referencia a lo impersonal, como única modalidad vital de lo singular, no es ajena a la superación de una semántica de la persona, representada, desde el origen de nuestra cultura, en su estatuto jurídico, al menos en la medida en que el derecho fue y sigue siendo funcional para la individualidad intangible de la persona»⁸¹⁶. Para esta empresa, Esposito se sirve principalmente de tres autores: Maurice Blanchot, Simone Weil y Gilles Deleuze. Dos son los momentos que marcan la articulación filosófica de la reflexión sobre el impersonal en las obras de Esposito y Agamben: el primero, como intento de superación de la cesura producida por la máquina de las ciencias sociales —en Esposito—, la máquina antropológica —en Agamben—; el segundo, como propuesta que piensa el hombre fuera del hombre.

El primer momento, por tanto, está dedicado a la superación de la maquinaria encargada del corte que divide al hombre en dos naturalezas. En el caso de Agamben se busca evidenciar, en primera instancia, el dispositivo aristotélico de cesura y, en segundo lugar, la reconciliación del hombre con su parte animal. En 2002, cuatro años después de la publicación de *Quel che resta di Auschwitz*, Agamben publica *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Allí continúa con el desarrollo de la propuesta de la máquina antropológica que había comenzado en las primeras páginas de *Homo sacer*. Si nos hemos referido a la obra de Agamben como un estudio arqueológico que encuentra en Aristóteles el inicio de un paradigma filosófico que perdura hasta nuestros días, podría decirse que *L'aperto* es el libro que consigue enhebrar diferentes momentos históricos con la premisa de la

⁸¹⁶ Esposito, R., *Bíos*, op. cit., p. 214 [ed. cast.: 312].

expulsión del animal en el que habita el hombre. Allí define la tarea de la máquina antropológica como sigue:

[Esta] funciona, como hemos visto, excluyendo de sí como no humano (todavía) un ya humano, es decir, animalizando lo humano, aislando lo no humano en el hombre: *Homo aladus*, o el hombre-mono. Y basta con adelantar algunas décadas nuestro campo de investigación y, en lugar de este inocuo hallazgo paleontológico, encontraremos al judío, es decir, al no-hombre producto del hombre, o al *néomort* y el ultracomatoso, es decir, el animal aislado en el propio cuerpo humano⁸¹⁷.

La máquina antropológica, por tanto, desde la antigua Roma –con la figura del esclavo– hasta nuestros días –con el extranjero– construye un discurso que permite la representación de ciertos hombres como animales con forma humana y, por tanto, no-hombres o, al menos, no todavía⁸¹⁸. El precedente de la dinámica de la máquina antropológica lo ofrece Alexandre Kojève con la explicación que da sobre el «deseo antropógeno»⁸¹⁹ en la obra de Hegel. Sin entrar en detalles que nos llevarían muy lejos de las propuestas de Agamben y Esposito, Kojève reconoce en la dinámica de la humanización el proceso de aislamiento y posterior sometimiento de «la realidad animal»⁸²⁰. La especificidad de la naturaleza humana en relación con su proveniencia

⁸¹⁷ Agamben, G., *L'aperto*, op. cit., p. 42 [ed. cast.: 52].

⁸¹⁸ Sobre los procesos actuales de naturalización, cf. *supra* el apartado 3.2 dedicado a este tema. Además, recordemos que el funcionamiento de esta cesura es desde el origen flexible y, por consiguiente, permite el tránsito de un espacio a otro, que, no obstante, debe ser reconocido por la maquinaria jurídico-política.

⁸¹⁹ Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel: Lecciones sobre la «fenemología del espíritu» impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études*, trad. Andrés Alonso Martos (Madrid: Trotta, 2013), *passim*.

⁸²⁰ Cf. Kojève, A., op. cit., p. 53 y ss. Sobre el hombre y su condición de ciudadano que desborda la naturaleza animal, indica: «El hombre se diferencia del animal en que es un Ciudadano (*Bürger*); él solamente puede realizarse en tanto que hombre por la intermediación del pueblo (*Volk*) organizado como Estado (*Staat*). La *Vermittlung* es, en el fondo, la acción en y por la Sociedad; es el auténtico *Annerkennen*: el hombre conoce al otro hombre en tanto que hombre y él es reconocido como tal por este. El hombre alcanza la *Befriedigung* en y por otro hombre. Ahora bien, en el mundo puramente natural, vital, no hay *Vermittlung* (mediación), ya que ahí no hay una Sociedad (*Volk, Staat*) donde los individuos se “reconozcan” mutuamente en su realidad y en su dignidad», en *Ibid.*, p. 123. Por tanto, la condición de ciudadano permite al hombre constituirse como tal y hace de aquella su categoría distintiva que se opone a su naturaleza animal. Además, Kojève reconoce la ciudadanía como resultado del Estado y, por consiguiente, vincula el devenir del hombre como ciudadano a su pertenencia a una comunidad. En este sentido, aunque no se haga explícito, parece claro que la no pertenencia a un pueblo puede suponer la interrupción de proceso de humanización. Más adelante, a propósito de la constitución del hombre como sujeto que habita en un animal y que, sin embargo, lo supera y excede, escribe: «Es cierto que este “movimiento” natural (la “evolución”) produce el *Subjekt*, es decir, el Hombre, o, más exactamente, el animal que se convertirá en Hombre. Pero una vez constituido en su especificidad humana, el Hombre se opone a la Naturaleza y genera así un nuevo devenir que transformará esencialmente el Ser-dado-natural, y que es el Tiempo que aniquila a este Ser-dado, es decir, la historia de la Acción negadora» *Ibid.*, p. 489.

animal y, en particular, la distinción entre los dos tipos de deseos correspondientes a sus dos naturalezas es su objeto central. Sin embargo, lo que interesa a Esposito, y por eso recupera en *Terza persona* la obra de Kojève, es, por un lado, la interpretación de este sobre la semejanza entre el proceso de humanización y la génesis del fenómeno jurídico⁸²¹ y, por el otro, la figura del «particular» que surge como producto del Estado Universal y Homogéneo. Nos permitimos citar *in extenso* dada la complejidad del fragmento de Kojève:

El Hombre no puede estar verdaderamente «satisfecho», la Historia no puede detenerse, más que en y por la formación de una Sociedad, de un Estado, donde el valor estrictamente particular, personal, individual de cada uno sea reconocido en cuanto tal, en su particularidad mismo, por *todos*, por la Universalidad encarnada en el Estado en cuanto tal, y donde el valor universal del Estado sea reconocido y realidad por lo Particular en tanto que Particular, por *todos* los Particulares. Pero semejante Estado, semejante síntesis de la Particularidad y la Universalidad, solamente es posible tras las «supresión» de la oposición entre el Amo y el Esclavo, toda vez que la síntesis de lo Particular y lo Universal también es una síntesis de la Dominación y la Servidumbre⁸²².

En este sentido, el Particular que desempeña un valor universal ya no es más un Particular, aclara Kojève en una nota al pie al fragmento: «Individuo (= Ciudadano del Estado universal y homogéneo), síntesis de lo Particular y lo Universal»⁸²³. Así, en un tono mesiánico, Kojève anuncia la llegada del Estado universal y homogéneo que eliminará la distinción entre universal y particular a través de la figura del Individuo como sujeto que reconcilia a los hombres. La teleología que reconoce en la obra de Hegel se formula en la reunión del hombre particular –que se diferencia a partir de su vida privada– con el hombre que pertenece al Estado que se implanta con el final de la Historia: «Al final de la Historia, en el Estado universal y homogéneo, la vida colectiva o “pública”

⁸²¹ Esposito reconoce en el proceso de humanización a través la noción de ciudadano como resultado del aparato jurídico la posibilidad de superar la dicotomía entre humanidad y animal. Así, en el entrecruzamiento de estas dos figuras encuentra en la obra de Kojève la posibilidad de pensar ese ciudadano del Estado Universal y Homogéneo como una silueta impersonal.

⁸²² *Ibid.*, pp. 229-230.

⁸²³ *Idem.*

(cultural, social, política) coincidirá completamente con la “vida personal”, que dejará así de ser puramente “privada”»⁸²⁴.

En este Estado universal homogéneo, el Hegel de Kojève –o Kojève forzando a Hegel– busca reconciliar al hombre «con lo que él *es*»⁸²⁵, es decir, también con su naturaleza animal. Este Estado, al implicar la acción negativa del hombre que produce la Historia –recordemos que el advenimiento de ese Estado pone fin a la Historia–, señala el final de la máquina antropológica como generadora de cesura en el propio hombre que debe separar su condición animal. Como indica Esposito⁸²⁶, Kojève fuerza a Hegel a una conclusión que provoca cierta perplejidad en el lector: «La desaparición del Hombre al final de la Historia no es, así pues, una catástrofe cósmica: el Mundo natural seguirá siendo lo que es para siempre. Y esto tampoco es una catástrofe biológica: el Hombre seguirá vivo como animal que está en *armonía* con la Naturaleza o el Ser dado»⁸²⁷. Sin embargo, esto no tiene que implicar necesariamente el retroceso a una condición animal pre-civilizatoria sino, más bien, la sanación de la herida que la máquina antropológica había provocado en el hombre con su práctica de cesura. Esto es lo que interesa a Esposito y a Agamben: la posibilidad de pensar una reunión de las dos esferas en las que se encuentra dividido el hombre.

Aunque como recuerda Esposito, esta obra de Kojève «provoca perplejidad, y aun incredulidad, no solo en nosotros sino en el propio autor, quien por lo demás hallará el modo de corroborarla y también de modificarla en sus textos posteriores»⁸²⁸, la posibilidad que introduce de pensar al hombre fuera de la relación dicotómica con la Naturaleza, será imprescindible para la filosofía posterior –incluid el propio Esposito–. Además, esta reconciliación es la que permite que el hombre se presente como una Individualidad completamente realizada. Tal y como escribió Kojève:

En realidad, la Individualidad no puede estar plenamente realizada, ni el deseo de Reconocimiento completamente satisfecho, más que en y por el Estado universal y

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 385.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 435.

⁸²⁶ Esposito, R., *Terza persona*, *op. cit.*, p. 138 [ed. cast.: 164].

⁸²⁷ Kojève, A., *op. cit.*, p. 489. Sin embargo, es importante señalar que en la segunda edición de la obra el autor corrige esta nota y añade una segunda en la que especifica: «El texto de esta nota VI es ambiguo, por no decir contradictorio. Si se admite “la desaparición del Hombre al final de la Historia”, si se afirma que “el Hombre seguirá vivo como *animal*”, precisando que “lo que *desaparecería* es el Hombre *propriadamente dicho*”, no se puede decir que “todo lo demás podrá mantenerse indefinidamente: el arte, el amor, el juego, etc.”. Si el Hombre se convierte de nuevo en un animal, sus artes, sus amores y sus juegos también deben convertirse de nuevo en puramente “naturales”», en *Idem*.

⁸²⁸ Esposito, R., *Terza persona*, *op. cit.*, p. 139 [ed. cast.: 165].

homogéneo. Pues, en el Estado *homogéneo*, las «diferencias-específicas» (*Besonderheiten*) de clase, de raza, etc. han sido «suprimidas», por lo que ese Estado se relaciona directamente con el particular en cuanto tal, que es reconocido como ciudadano en su particularidad misma⁸²⁹.

Por tanto, cuando lo general llegue a coincidir con lo particular, la vida privada con la pública, la Individualidad suprimirá todas las diferencias específicas que permiten la lucha por el reconocimiento entre los individuos. Así, el resultado será un individuo que, según Esposito, pueda presentarse como «la tercera persona [que] reencontrará o reconocerá su propio contenido impersonal»⁸³⁰. La superación del hiato que cercena al hombre en dos esferas tiene como resultado una tercera persona que supera las diferencias específicas que lo enfrenta con otros hombres. Esta tercera persona, en tanto que miembro del Estado universal y homogéneo, puede ser cualquiera. Y esto quiere decir que la tercera persona que produce el final de la Historia no es solo o, mejor, *no puede ser* un animal despersonalizado sino una conquista de una parte hasta ahora excluida que no implica el sometimiento de la esfera personalizada. El carácter de esta reunión de las dos esferas, que permite declinarse en tercera persona, trae consigo una forma de indefinición que se traduce en ese cualquiera. Y así, con esta conclusión, llegamos al segundo momento que señalamos de la formación de la filosofía sobre el impersonal: pensar fuera de la persona.

Este segundo momento, por lo menos en el planteamiento de Esposito, es deudor de *L'entretien infini* de Blanchot. El texto plantea la posibilidad de pensar una relación del tercer género que se diferencia de la que se establece entre la primera y la segunda persona porque no tiende a la unidad. Así, escribe Blanchot: «(...) Hablando y hablando necesariamente bajo la autoridad de un pensamiento comprensivo, intentaríamos presentir otra forma de hablar y otra clase de relación donde lo Otro, la presencia de lo Otro, no nos reenviaría ni a nosotros mismos, ni a lo Uno»⁸³¹. Se trata de pensar desde fuera de la identidad que ofrece la persona, en la figura de lo Otro que no es reconducible a una identidad que es un no-yo. Así:

Relación que designamos como múltiple solo porque lo Uno no la determina, relación móvil-inmóvil, innombrable e innumerable, no indeterminada sino

⁸²⁹ Kojève, A., *op. cit.*, p. 564.

⁸³⁰ Esposito, R., *Terza persona*, *op. cit.*, p.139 [ed. cast.: 165].

⁸³¹ Maurice Blanchot, *La conversación infinita*, trad. Isidro Herrera (Madrid: Arena Libros, 2008), p. 84.

indeterminante, siempre cambiando de sitio a falta de sitio, y dando la impresión de atraer-repeler a cualquier «Yo» para que salga de su lugar o de su papel, que sin embargo él debe mantener, convertida en nómada y anónima en un espacio-abismo de resonancia y de condensación⁸³².

De esta forma, la relación del tercer género se dirige al puro intervalo entre el hombre y el hombre que prescinde del término de unión. Se trata de la relación entre el hombre y el hombre sin remitir a una exterioridad que otorgue sentido a la relación. Así, aunque Blanchot no emplea la noción de dispositivo de la persona, en los términos de Esposito podríamos asumir que esta relación del tercer género se produciría cuando el hombre se dirigiera al hombre sin la máscara que representa el dispositivo de la persona. Así, pensar desde fuera del hombre quiere decir escapar a la dinámica que establece la primera y la segunda persona y que implica el sometimiento de uno de los dos términos para hacer sujeto al otro. El otro no reducible al tú, que se mantiene como tercera persona, se presenta como el *Autrui*, como un Próximo no reducible a un no-yo. Escribe Blanchot:

He tenido la sensación de que, en efecto, acabábamos de pasar un límite, especialmente cuando se ha dicho: «Cuando el Próximo me habla, no me habla como yo», o también: «La relación del prójimo conmigo no es una relación de sujeto a sujeto». Confieso que al decir y al escuchar esto he experimentado un sentimiento de miedo: como si tropezáramos con lo desconocido o quizá como si fuera a denunciarse la coartada de nuestras relaciones⁸³³.

Así, el Otro no solo no cae bajo mi horizonte, sino que carece de horizonte. La relación del tercer género inaugura una relación en la que el habla con el Otro no permite la forma de la dualidad ni de la unidad: «Esta fisura —la relación con el otro— es la que nos hemos atrevido a caracterizar como una interrupción de ser, añadiendo ahora: entre el hombre y el hombre, hay un intervalo que no sería ni del ser ni del no-ser y que lleva consigo la Diferencia del habla, diferencia que precede a cualquier diferente y a cualquier único»⁸³⁴. Esta tercera persona que Blanchot nombra como Otro se presenta sin nombre y, consecuentemente, es inidentificable e inaccesible y, aun así, es una presencia que

⁸³² *Ibid.*, p. 85.

⁸³³ Blanchot, M., *La conversación infinita*, op. cit., p. 87.

⁸³⁴ *Idem.*

interpela a la otra, pero que no es reducible a la dialéctica que somete a otra persona para hacerlo reconocible e identificable por el yo. La distancia que establece Blanchot entre el otro de lo otro y el «yo», la relación del tercer género, no pretende restablecer ninguna igualdad y, por consiguiente, no puede someterse a la práctica de la dialéctica. Así, señala:

(...) Significa una doble simetría, una doble discontinuidad, como si el vacío entre uno y otro no fuese homogéneo, sino que estuviese polarizado, como si construyera un campo no isomorfo que llevase consigo una doble distorsión, a la vez infinitamente negativa e infinitamente positiva, y que deberíamos llamar neutra si se entiende bien que el neutro no anula, no neutraliza esta infinidad de doble signo, sino que la lleva consigo al modo de un enigma⁸³⁵.

Este neutro permite pensar la relación fuera de los términos de la relación: la relación como acontecimiento en sí mismo que expresa la imposibilidad de representarla a través de la reducción a uno de sus términos. La interrupción que se instala entre los interlocutores, que no pueden reconducir la presencia del otro a la suya, ofrece la posibilidad de pensar desde una perspectiva fuera del sujeto. El *Autrui* de Blanchot es el neutro que no toma la palabra en primera persona. Por tanto, lo Otro es una tercera persona en la medida en que esta no es una persona y expone con su presencia el carácter neutro sobre el que se funda. El *Autrui* es un nombre neutro que nos recuerda que la presencia de lo Otro habla desde Afuera y que, desde esa exterioridad, descentra al sujeto con el que se encuentra.

Aunque Blanchot escribe sobre el neutro y no sobre el impersonal⁸³⁶, Esposito se sirve de la descripción que aquel realiza para proponer la necesidad de una filosofía impersonal de la tercera persona. Esta es inasible, irrepresentable en cuanto sujeto y objeto; la tercera persona es el término que consigue escapar de la representación de ambos. Así, escapa a la lógica de la persona y revela su oxímoron como tercera persona: solo puede ser tercera si no es persona. Esposito insiste en poner a dialogar las reflexiones

⁸³⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁸³⁶ Blanchot hace varias alusiones en su texto a la distinción entre ambos términos y zanja la cuestión al señalar que: «Todo el misterio del neutro pasa quizá por el prójimo y nos remite a él, es decir, pasa por esta experiencia del lenguaje donde la relación del tercer género, relación no unitaria, escapa tanto de la pregunta del ser como de la pregunta del todo, dejándonos expuestos a “la pregunta más profunda”, interrogación del desvío por donde se pone en cuestión lo neutro –*que todavía no es nunca lo impersonal*», en *Ibid.*, p. 90 [La cursiva es mía].

en torno al impersonal y articula la reflexión de la tercera de Benveniste y Blanchot: «No alguien, uno cualquiera, sino cada cual y por lo tanto nadie»⁸³⁷.

En otro horizonte de sentido, Agamben introduce en los años noventa la figura del *cualsea* a la que ya hemos aludido⁸³⁸. Precisamente el primer capítulo de su obra su titula «Cualsea» [*Qualunque*] y su primera frase anuncia: «El ser que viene es el ser cualsea»⁸³⁹. La advertencia en clave mesiánica anticipa el anonimato de la tercera persona o el impersonal del hombre de la política –y de la comunidad– que viene. Agamben se sirve de la enumeración escolástica de los trascendentales (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*⁸⁴⁰) para atender al término que delimita el significado del resto de los términos: *quodlibet*. Nos remitimos a su formulación:

La traducción habitual en el sentido de «no importa cuál, indiferentemente» es desde luego correcta, pero formalmente dice justo lo contrario del latín: *quodlibet ens* no es «el ser, no importa cuál», sino «el ser tal que, sea cual sea, importa»; este término contiene ya desde siempre un reenvío a la voluntad (*libet*): el ser cual-se-quiera está en relación original con el deseo. El cualsea que está aquí en cuestión no toma, desde luego, la singularidad en su indiferencia respecto a una propiedad común (a un concepto, por ejemplo: ser rojo, francés, musulmán), sino solo en su ser *tal cual es*⁸⁴¹.

La formulación *quodlibet ens*, por tanto, propone una singularidad que representa un desafío para enunciaciones dicotómicas clásicas de individualidad-universalidad. En este sentido, el cualsea es la cosa con todas sus formas sin que estas representen una diferencia respecto a los otros. Así, llegamos a una exposición del cualsea que representa un ser-tal que no se ve sustantivado en sus propiedades: «La in-diferencia respecto a las propiedades es lo que individualiza y disemina las singularidades y las hace amables (cualesquiera)»⁸⁴². La singularidad que introduce Agamben, por consiguiente, no se encuentra condicionada por la pertenencia a un conjunto con el que comparte una cierta propiedad –ser rojo, francés o musulmán– sino por ser tal cual es. Esta singularidad

⁸³⁷ Esposito, R., *Terza persona*, op. cit., p. 144 [ed. cast.: 171].

⁸³⁸ Cf. Apartado I. 1. 3 de este trabajo. Como señalamos en la nota al pie nº 322, cualsea es el término elegido por Villacañas para traducir *qualunque* y, de aquí en adelante, no emplearemos la cursiva a pesar de tratarse de una palabra no registrada en el DRAE.

⁸³⁹ Agamben, G., *La comunità che viene*, op. cit., p. 3 [ed. cast.: 9].

⁸⁴⁰ *Idem.*

⁸⁴¹ *Idem.*

⁸⁴² *Ibid.*, p. 15 [ed. cast.: 18].

cualsea, entonces, se sitúa en un plano de inmanencia que interrumpe la lógica trascendental que a través de la propiedad a un conjunto le otorgaba una esencia. El cual sea es, por tanto, una existencial. Que el cualsea, como anticipábamos en el exergo del primer capítulo, sea irreparable quiere decir que este no puede dejar de ser como es: «*No de otra manera* niega cada predicado como propiedad (sobre el plano de la esencia) pero los retoma a todos como im-propiedad (en el plano de la existencia)»⁸⁴³. Entonces, al eliminar la trascendencia sobre la que reposa la esencia del hombre y situar su presencia en el orden de la existencia, Agamben entrega al hombre a un plano de la inmanencia. Una vez más, el cualsea es un existencial que niega la propiedad.

Para explicar qué es el cualsea, Agamben se sirve de un amplio abanico de ejemplos entre los que se entremezclan literatura –principalmente referencias a Robert Walser y Franz Kafka– y acontecimientos políticos –desde la vuelta al poder de De Gaulle hasta las revueltas de mayo del 68 y el paradigmático caso de las protestas de Tiananmén. En la forma que tiene Blanchot de narrar los diferentes movimientos de descontento y rebelión de la década de los sesenta, Agamben encuentra una primera teorización sobre el impersonal que es el cualsea. Aquel establece una suerte de correspondencia entre el carácter impersonal o anónimo y el acontecer de lo común: la participación en un ejercicio colectivo borra –o debería– los límites de la persona. A propósito de la *Declaración sobre el derecho a la insumisión en la guerra de Argelia*, firmada por ciento veintiún intelectuales y publicada el 6 de septiembre de 1960, Blanchot dice reconocer en este ejercicio de escritura la fuerza del impersonal. Así, en una carta que escribe a Jean Paul Sartre fechada el 2 de diciembre de 1960, señala:

Han experimentado también –y no es este el rasgo menos significativo– una manera de estar juntos, y no pienso solamente en el carácter colectivo de la *Declaración*, sino en su fuerza impersonal, en el hecho de que todos aquellos que la han firmado ciertamente le han aportado su nombre, pero sin valerse de su verdad particular o de su reputación nominal. La *Declaración* ha supuesto para ellos una cierta comunidad anónima de nombres por medio de una notable relación que, precisamente, la autoridad judicial se esfuerza, de forma instintiva, en romper⁸⁴⁴.

⁸⁴³ Agamben, G., *La comunità che viene*, op. cit., p. 67 [ed. cast. 63].

⁸⁴⁴ Maurice Blanchot, *Escritos políticos: Guerra de Argelia, Mayo del 68, etc., 1958-1993*, trad. Diego Luis Sanromán (Madrid: Antonio Machado Libros, 2010), p. 53.

La escritura colectiva de la *Declaración* se encuentra con la voluntad de la autoridad judicial por identificar en una única persona la autoría del manifiesto. La inesabilidad del anónimo es la misma que la del cualsea de Agamben: ambos no son representables para el aparato jurídico-político que precisa de la personalidad para operar. La falta de identidad que acompaña a la *Declaración*, que firman ciento veintiún artistas, escritores y estudiantes universitarios pero que, a su vez, no es susceptible de ser atribuida a uno, es decir, es imputable a todos y a ninguno, es el gesto que Agamben encuentra en las concentraciones del mayo chino. La comunidad anónima de los hombres que se expresa a través de un murmullo, de un «hablar como anónimamente»⁸⁴⁵ que no es emitido por ningún rostro identificable. A primera vista, las concentraciones de 1989 en Tiananmén y en otras ciudades de China podrían no distinguirse de otras formas de reivindicaciones a lo largo de la historia. Sin embargo, Agamben reconoce la particularidad que Blanchot otorgaba a las formulaciones anónimas de la década de los sesenta en Francia: la forma de reivindicación anónima.

Si como hemos visto, según Agamben y Esposito, la comunidad opera a través de la producción de una identidad ficticia en torno a la cual se establecen sus miembros, la ausencia de identidad —el anonimato— de los participantes de las propuestas es lo que justifica la actuación desmedida por parte del Estado. Según Agamben, la ausencia de reivindicaciones concretas por parte de los manifestantes del mayo chino es lo que convirtió el movimiento de Tiananmén en intolerante para el Estado chino:

Las singularidades cualsea no pueden formar una sociedad porque no disponen de identidad alguna que hacer valer, ni de un lazo de pertenencia que hacer reconocer. En última instancia, de hecho, el Estado puede reconocer cualsea reivindicación de identidad —incluso (la historia de las relaciones entre Estado y terrorismo en nuestro tiempo es la elocuente confirmación) aquella de una identidad estatal en su propio interior—; pero que las singularidades hagan comunidad sin reivindicar una identidad, que los hombres se co-pertenezcan sin una condición representable de pertenencia (ni siquiera en la forma de un simple presupuesto), eso es lo que el Estado no puede tolerar en ningún caso⁸⁴⁶.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁸⁴⁶ Agamben, G., *La comunità che viene*, pp. 58-59 [ed. cast.: 54-55].

Lo que interesa a Agamben de este tipo de reivindicación común es su carácter irrepresentable. La histeria que genera en el Estado la falta de identidad de sus miembros revela que este precisa de singularidades con identidades establecidas sobre las que operar. Este murmullo anónimo que produce la reivindicación común revela el carácter impersonal que acompaña a lo común que no se fundamenta en la pertenencia. La imposibilidad de dialogar bajo los presupuestos de la gramática de la primera y de la segunda persona, del Estado y el grupo manifestante, revela la exterioridad que acompaña este tipo de unión: «La singularidad pertenece a un todo, pero sin que esta pertenencia pueda ser representada por una condición real: la pertenencia, el ser *tal* es aquí solo relación con una totalidad vacía e indeterminada»⁸⁴⁷. Las singularidades cualsean de Tiananmén, pero quizá algunos movimientos posteriores a la publicación del texto, expresan la insuficiencia del Estado para gobernar sin un presupuesto identitario. Estas singularidades, por tanto, no son incluibles en el aparato soberano y es esta forma de comunidad sin presupuestos ni condiciones de pertenencia la que el Estado no puede transigir. De este modo, Agamben otorga a las protestas de Tiananmén una particularidad que las hace distinguirse de otras movilizaciones previas: la ausencia de voluntad representativa. En su lectura, no existe un intento de reconocimiento por parte de los protestantes, sino la exposición de la comunidad formada por singularidades cualsean. El singular cualsea es un desafío no solo para el Estado sino también para la propia concepción ontológica del hombre. En cierto sentido, podríamos decir que el cualsea consigue situarse afuera o al lado de la máquina antropológica. De esta forma, la singularidad cualsea, desprovista de una identidad representable, escapa al paradigma ontológico occidental basado en la identidad. En palabras de Agamben:

Pues si los hombres, en lugar de buscar todavía una identidad propia en la forma ahora impropia e insensata de la individualidad, llegasen a adherirse a esta impropiedad como tal, a hacer del propio ser-así no una identidad y una propiedad individual, sino una singularidad sin identidad, una singularidad común y absolutamente manifiesta –si los hombres pudiesen no ser así, en esta o aquella identidad biográfica particular, sino ser solo *el* así, su exterioridad singular y su rostro, entonces la humanidad accedería por primera vez a una comunidad sin presupuestos y sin sujetos, a una comunicación que no conocería más lo incomunicable⁸⁴⁸.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 45 [ed. cast.: 43].

⁸⁴⁸ *Ibid.*, p. 44 [ed. cast.: 42].

El cualsea es un existencial inmanente que niega un plano de trascendencia. El espacio reservado para la singularidad cualsea en el planteamiento de Agamben es el de una exterioridad que, sin embargo, «no es un espacio diferente que se abre más allá de un espacio determinado, sino que es el paso, la exterioridad que le da acceso, en una palabra: su rostro, su *eîdos*»⁸⁴⁹. De esta forma, el afuera en el que se da el cualsea no puede ser sino el plano de la inmanencia. La exterioridad que se establece como límite o umbral, sin embargo, se constituye como el espacio que se encuentra fuera y que, sin embargo, le permite ser-dentro. El umbral en que acontece la singularidad cualsea, escribe Agamben: «No es una cosa diferente respecto del límite; es, por así decirlo, la experiencia del límite mismo, el ser-*dentro* de un *afuera*. Este *ek-tasis* es el don que la singularidad recoge de las manos vacías de la humanidad»⁸⁵⁰. En este sentido, el cualsea aparece en el marco teórico de Agamben como paradigma en tanto que mantiene con el conjunto al que pertenece una relación de inclusión-exclusiva. Que el cualsea sea paradigma⁸⁵¹ quiere decir que mantiene con el conjunto que representa una forma de pertenencia basada en la exclusión —como sucedía con el *homo sacer* y el musulmán—. La peculiaridad del paradigma consiste en que su presencia, al mismo tiempo que exhibe su singularidad, tiene la capacidad de valer por todos los que forman parte del conjunto. En este sentido, como señala su etimología griega, el paradigma (*para-deíknymi*) «muestra junto a sí su propia inteligibilidad y, a su vez, la de la clase que constituye»⁸⁵².

Si recordamos la estructura del bando sobre la que Agamben hacía reposar el fundamento de la política occidental⁸⁵³, encontraremos por qué la estructura del cualsea como paradigma permite pensar fuera de las dicotomías de la máquina antropológica. La estructura de la singularidad muestra la distancia que esta toma respecto de la dicotomía

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 45 [ed. cast.: 43].

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 46 [ed. cast.: 44].

⁸⁵¹ Con el fin de distinguir entre paradigma y ejemplo, nos permitimos citar la aclaración que introduce Villacañas en su traducción de *La comunità che viene*: «Lo que el paradigma hace visible es lo que en todo caso es visible por sí mismo, ontológicamente visible, visible por antonomasia. “Ejemplo” en su origen latino no padece esta tensión platónica entre la trascendencia y la inmanencia, sino que hace gala de una inmanencia perfecta. *Eximere* significa sobre todo sacar, extraer. Su raíz, *emere*, es literalmente coger, con lo que el significado de “ejemplo” es equivalente al de *excogere*. Esto supone un campo de la inmanencia pleno y dominado en el que se extrae discrecionalmente el caso. La evolución más curiosa que sufre la palabra en castellano, sin duda, reside en que casi siempre en nuestra literatura clásica obtiene un matiz peyorativo: la exposición del ejemplo, el dominio de su publicidad, no es la gloriosa del contenido idea, sino la perversa y dependiente del mal», en Agamben, G., *La comunidad que viene*, op. cit., p. 76.

⁸⁵² Giorgio Agamben, *Signatura rerum: sul metodo* (Torino: Bollati Boringhieri, 2008), p. 26 [ed. cast.: 32].

⁸⁵³ Cf. *supra* I. 1.3.

particular-universal. De esta forma, si la excepción es una exclusión inclusiva, el paradigma del cualsea es una inclusión exclusiva, es decir, que mientras que en la primera hay una trascendencia que permite incluir a todo lo que está fuera del conjunto a través de la inclusión, el segundo está siempre incluido y, en el mismo plano de inmanencia, se sitúa al lado, en un *afuera* que no es trascendente⁸⁵⁴. En pocas palabras: el cualsea, en tanto paradigma, tiene la capacidad de ser uno y todos, de ser singular plural. Así, el cualsea agambeniano comparte el diagnóstico de anonimato de Blanchot que recoge Esposito para su delimitación de la tercera persona.

Cualsea es la figura de la singularidad pura. La singularidad cualsea no tiene identidad, ni está determinada respecto a un concepto, pero no es simplemente indeterminada; más bien es determinada solo a través de su relación con una idea, esto es, a la totalidad de sus posibilidades. A través de esta relación, la singularidad confine, como dice Kant, con todo lo posible y recibe así su *omnímoda determinatio* no de la participación en un concepto determinado o de una cierta propiedad actual (el ser rojo, italiano, comunista), sino *únicamente a través de este confinar*⁸⁵⁵.

Y, sin embargo, nos falta una última aproximación al cualsea y a la tercera persona que haremos sobre una lectura compartida por Agamben y Esposito, un texto breve que creemos sienta las bases de aquellas dos figuras. Por supuesto, nos referimos a *La inmanencia: una vida...* de Gilles Deleuze. Este breve texto es el último que publicó Deleuze unos meses antes de morir, en junio de 1995 en el número 47 de la revista *Philosophie*. Este texto representa, cinco años después de la publicación de *La comunità che viene* y doce años antes de *Terza persona*, el cualsea y la tercera persona como una figura de una singularidad determinada pero indefinida. Escribe Deleuze:

La vida del individuo le cedió lugar a una vida impersonal, y sin embargo singular, de la que se desprende un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la subjetividad y de la objetividad de lo que pasa. «*Homo tantum*» al que todo el mundo compadece y que alcanza una especie de beatitud. Se trata de una hecceidad, que no es una individuación sino singularización, vida de pura inmanencia, neutro, más allá del bien y del mal, porque solo el sujeto que la encarnaba en el medio de las cosas la volvía buena o mala. La vida de dicha

⁸⁵⁴ Cf. «Cos'è un paradigma?», en Agamben, G., *Signatura rerum*, op. cit., pp. 11-34 [ed. cast.: 11-42].

⁸⁵⁵ Agamben, G., *La comunità che viene*, op. cit., p. 45 [ed. cast.: 43].

individualidad se borra en beneficio de la vida singular inmanente de un hombre que ya no tiene nombre, aunque no se lo confunda con ningún otro. Esencia singular, una vida...⁸⁵⁶

Se trata de *una vida* que está en todos los lados⁸⁵⁷, es decir, una vida inmanente. Una vida que, por otro lado, recuerda a la caracterización que le da Agamben a la vida del cualsea como «una manera manantial [*maniera sorgiva*]»⁸⁵⁸. En este sentido, como no es un ser que un determinado momento esté de un modo o de otro sino que «es *el* modo de ser propio y, por tanto, aun siendo singular y no indiferente, es múltiple y vale por todos»⁸⁵⁹. Por otro lado, una vida atravesada por el acontecimiento que la singulariza sin individualarla quiere decir, también, que una vida nos atraviesa y determina como lo más impersonal y a la vez lo más singular. Como señala Esposito, el camino que recorre Deleuze es el contrario de la tendencia psicoanalítica de determinar lo indeterminado mediante el uso de lo persona o lo posesivo. Así, Deleuze se remonta «a la fuente indeterminada de aquello que está enjaulado en el bloqueo de la indeterminación»⁸⁶⁰. Quizá ayude a aclarar este gesto el propio Deleuze:

Parecería incluso que una vida singular puede abstenerse de toda individualidad, de todo rasgo afín que la individualice. Por ejemplo, todos los niños muy pequeños se parecen y no tienen individualidad, pero poseen singularidades, una sonrisa, un gesto, una mueca: acontecimientos que no son rasgos subjetivos. (...) Lo indefinido como tal no marca una indeterminación empírica, sino una determinación de inmanencia o una determinabilidad trascendental. El artículo indefinido no es la

⁸⁵⁶ Gilles Deleuze, «La inmanencia: una vida...», en Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, eds., *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida* (Buenos Aires: Paidós, 2009), p. 38.

⁸⁵⁷ A propósito del modo de individuación de *una* vida, diferente del de la persona, Deleuze indica: «Existe un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de *haecceidad*. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta y no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o de un sujeto. Son *haecceidades*, en el sentido de que en ellas todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar y de ser afectado», en Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta (Valencia: Pre-Textos, 2002), p. 264.

⁸⁵⁸ Agamben, G., *La comunità che viene*, op. cit., p. 19 [ed. cast.: 22].

⁸⁵⁹ *Idem*. Que Agamben no ha abandonado la figura del cualsea se constata con un vistazo al último volumen que compone *Homo sacer, L'uso dei corpi* (2014), donde desarrolla la propuesta iniciada en 1990 del uso como forma-de-vida: «Se trata no de la construcción de un sí mismo, sino, por el contrario, de una superación del yo, o por lo menos de un ejercicio a través del cual el yo se sitúa en la totalidad y hace experiencia de sí como parte esta totalidad», en Agamben, G., *L'uso dei corpi*, op. cit., p. 133 [ed. cast.: 186].

⁸⁶⁰ Esposito, R., *Terza persona*, op. cit., p.177 [ed. cast.: 209].

indeterminación de la persona, sin ser tampoco la determinación de lo singular. Lo Uno no es lo trascendente que puede contener incluso la inmanencia, sino lo inmanente contenido en un campo trascendental. Uno es siempre el índice de una multiplicidad: un acontecimiento, una singularidad, una vida...⁸⁶¹

En este sentido, una vida no puede remitir a un sujeto racional ni tampoco a un sustrato material en el que habita el primero, no puede ser ni *bíos* ni *zoé*. Si se entiende la vida en su dimensión impersonal y singular, esta no permite la división jerárquica que realiza el dispositivo de la persona⁸⁶². El frente de ataque que asumen Deleuze, Agamben y Esposito puede resumirse en el concepto de individualización que niega la posibilidad de una singularidad cualsea —o de una tercera persona para el último—. Así, los tres autores, en un intervalo de diecisiete años, abordan el mismo horizonte de sentido desde diferentes aproximaciones: la trascendencia que introduce la individualización⁸⁶³. La vida no se dirige a ninguna dimensión profunda en la cual reside una conciencia que da forma al yo, sino que es congelada en el mismo proceso de individualización que la quiere idéntica a sí misma. Contra esta interpretación, por decirlo así, Agamben y Esposito desarrollan en el horizonte de la inmanencia unas figuras que permiten la singularización sin individualización. No obstante, como ya señalamos, no se trata de una tarea fácil.

La manera inmanente que tiene el hombre de ser o, mejor dicho, que *debería tener* para la política que viene, es el ser-tal que es así. Una vida que coincide con su modo de ser, como años más tarde dirá Agamben, una forma-de-vida. Recuerda Esposito que esta la tarea para su propia obra, pero también para toda la filosofía contemporánea es pensar una persona viviente «no separada de su vida ni implantado en ella, sino coincidente con ella como sínolon inescindible de forma y fuerza, externo e interno, *bíos* y *zoé*»⁸⁶⁴. Así, una vida que no solo encuentre correspondencia con su modo de ser, sino que *sea* su modo de ser: el irreparable de Agamben. En sus propias palabras: «El ser, que es así,

⁸⁶¹ Deleuze, G., «La inmanencia: una vida...», *op. cit.*, p. 39.

⁸⁶² Como vimos en el apartado anterior, la distinción entre *bíos* y *zoé*, entre un sujeto racional que se implanta en un cuerpo del que dispone y controla a su antojo y que, por consiguiente, no coincide con él, es el resultado de la máquina antropológica y, en Esposito, del dispositivo de la persona. La diferencia fundamental respecto del estrato vital la marca el hecho de que antes o después, en función del aparato jurídico, el animal del hombre se convierta en persona.

⁸⁶³ Para un vasto estudio sobre la crítica de Deleuze a la individualización, cf. «La vita e la sua individuazione», en Roberto Ciccarelli, *Immanenza: filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, Studi / Istituto italiano di scienze umane (Bologna: Il mulino, 2008), pp. 136-183. Además, cf. Nathan Widder, *Political Theory after Deleuze* (New York: Continuum, 2012), pp. 21-53.

⁸⁶⁴ Esposito, R., *Terza persona*, *op. cit.*, p. 194 [ed. cast.: 216].

irreparablemente, *es su así y solo su modo de ser*»⁸⁶⁵. Sin embargo, como examinaremos en el próximo apartado, la empresa que por separado iniciaron Agamben y Esposito hace casi treinta años⁸⁶⁶ no es fácil puesto que se encuentra con la exigencia del Estado de individualizar a sus miembros para trazar sus propios límites. De esta forma, anticipa Agamben los desafíos a los que se enfrentará el *cualsea*:

La singularidad *cualsea*, que quiere apropiarse de la pertenencia misma, de su ser mismo en el lenguaje, y declina por esto toda identidad y toda condición de pertenencia, es el principal enemigo del Estado. Allí donde estas singularidades manifiesten pacíficamente su ser común, allí habrá una Tiananmén y, antes o después, llegarán los carros blindados⁸⁶⁷.

En resumen, los esfuerzos de Agamben y Esposito, con gramáticas diferentes, se orientan a la introducción de un elemento impersonal que consiga evitar los efectos personalizantes y despersonalizantes del dispositivo de la persona. Como examinaremos en el próximo apartado, el intento por escapar a la máquina antropológica implicará un fuerte disenso en sus posturas, quizá hasta hacerlas irreconciliables, a propósito del dispositivo jurídico que produce personas.

⁸⁶⁵ Agamben, G., *La comunità che viene*, op. cit., p. 66 [ed. cast. 62].

⁸⁶⁶ Conviene recordar que *La comunità che viene* aparece por primera vez en 1990 y es el texto que introduce la cuestión del *cualsea*, sin embargo, como hemos reiterado en este apartado, se trata de un tema jamás abandonado por Agamben. Así, encontramos diferentes formulaciones que abordan la necesidad de pensar desde la exterioridad de la dicotomía de la máquina antropológica prácticamente en toda su obra, pero, muy particularmente, en *L'uso dei corpi*, donde retoma la obligación que tiene la filosofía con la vida y, sobre todo, con la vida excluida del *homo sacer*. Por otro lado, aunque como hemos señalado Esposito se ocupa de la tercera persona en su obra de 2007, *Terza persona*, una lectura atenta nos permite encontrar el antecedente lógico de *Bíos* y, quizá el germen de esta reflexión sobre el impersonal, en *Categorie dell'impolitico*, de 1988.

⁸⁶⁷ Agamben, G., *La comunità che viene*, op. cit., pp. 58-59 [ed. cast.: 54-55].

2. La posibilidad de dispensar justicia en la tercera persona

La relación entre el derecho y la persona ha sido indagada en las páginas precedentes de este trabajo. Lo que tenemos que hacer ahora es explorar si podemos proponer una correspondencia entre la justicia y el impersonal. Si como hemos visto, la máquina antropológica a través de la cesura que produce en el interior del hombre –el dispositivo de la persona– impide la realización de la justicia, podemos desplazar el problema a la figura del impersonal. Antes de que Agamben y Esposito se dirigieran a la persona que no es una persona, pero tampoco es su negación –esa figura impersonal que en el primero es el cualsea y en el segundo la tercera persona–, Weil ya había publicado algunos textos de valor inestimable para el posterior debate contemporáneo en torno al impersonal. Antes de examinar las condiciones en las que la justicia puede llegar al encuentro con el impersonal, es necesario recordar brevemente el recorrido que precipita esa reflexión. Tal y como hemos mostrado en los primeros apartados de este capítulo, difícilmente puede ser negada la conexión entre la persona y el derecho. La forma de convertirse en sujeto de justicia⁸⁶⁸, dijimos entonces, es a través del reconocimiento de la persona por parte del aparato jurídico de un Estado. Este proceso, como denunció fervientemente Arendt, provocó no pocas ni tenues formas de injusticia en el siglo XX.

Aunque no es nuestro objetivo emparentar a dos filósofas tan dispares como Arendt y Weil, creemos que hay algo que las une: una común desconfianza en la tentación de replegar el individuo sobre sí mismo. Entre las dos autoras hay una lejanía que, sin embargo, parece reunir las hasta –casi– hacer que se toquen. Por supuesto, la primera no habló de impersonal y la segunda murió demasiado pronto como para ver la centralidad que, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, adquirió la figura del apátrida. Sin embargo, ambas parecen reunirse a escuchar «el grito de dolorosa sorpresa que infligir un mal suscita en el fondo del alma»⁸⁶⁹. Fue Weil la que insistió en la distancia que separa al derecho de la justicia y cómo el primero se encuentra necesariamente vinculado a la persona a través de una relación de carácter comercial: «La noción de derecho arrastra con ella, por el hecho mismo de su mediocridad, a la de persona, ya que el derecho tiene

⁸⁶⁸ Y aquí, por supuesto, nos referimos a la justicia como derecho en el sentido que emplea el término Derrida en *Fuerza de ley*. Cf. *passim*.

⁸⁶⁹ Simone Weil, *Escritos de Londres y últimas cartas*, ed. Maite Larrauri (Madrid: Trotta, 2000), p. 20.

que ver con las cosas personales»⁸⁷⁰. Por consiguiente, la justicia no puede darse en el mismo nivel que el de la persona. Así, Weil reconoce en el orden impersonal valores trascendentes que son de un orden diverso al que se instala el derecho: la justicia, la verdad, la belleza⁸⁷¹. En sus propias palabras:

Ese orden impersonal y divino del universo tiene como imagen entre nosotros la justicia, la verdad, la belleza. Nada inferior a esas cosas es digno de servir de inspiración a los hombres que aceptan morir. Por encima de las instituciones destinadas a proteger el derecho, las personas, las libertades democráticas, hay que inventar otras destinadas a discernir y a abolir todo lo que, en la vida contemporánea, aplasta a las almas bajo la injusticia, la mentira y la fealdad. Hay que inventarlas, pues son desconocidas, y es imposible dudar acerca de si son indispensables⁸⁷².

A través de la violación del consentimiento, una de las peores formas de injusticias según Weil⁸⁷³, identifica en el grito que profiere el individuo al que se le infringe un mal un germen impersonal. Ese grito no es algo personal y «brota siempre a causa de la sensación de un contacto con la injusticia a través del dolor. Constituye siempre, tanto en el último de los hombres como en Cristo, una protesta impersonal»⁸⁷⁴. La vinculación que traza Weil entre el grito en protesta impersonal y la revelación de una verdadera injusticia⁸⁷⁵ permite vincular la persona con el derecho y el impersonal con la justicia como dos órdenes diferentes. De esta forma, como ha señalado Rita Fulco, la pregunta que según Weil muestra el carácter impersonal –¿por qué se me hace daño? – tiene un carácter ontológico y existencial sobre la naturaleza humana⁸⁷⁶. Así, quien en la

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁸⁷¹ Como ha señalado Rita Fulco, sorprende la extraña convergencia entre pensadores cristianos empeñados en la defensa del impersonal weiliano, interpretado en el mismo sentido paulino de «no soy yo el que vivo sino Cristo el que vive en mí» (*Gal* 2, 20), y pensados del impersonal como Agamben y Esposito, cuyas concepciones de la subjetividad son contrarias a las cristianas. Cf. Rita Fulco, «Soggetto e impersonale negli ultimi scritti di Simone Weil», en Fabio Amigoni y Fulvio Cesare Manara, eds., *Pensare il presente con Simone Weil* (Cantalupa: Effatà, 2017), pp. 125 y ss.

⁸⁷² Weil, S., *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 40.

⁸⁷³ «¿Estamos luchando por la justicia?», en *Ibid.*, pp. 41-50.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁸⁷⁵ En contraposición, Weil apunta que «también se alzan gritos de protesta personal, pero estos no tienen importancia». Así, solo el grito que emite la voz impersonal del hombre señala directamente la injusticia que se comete contra él. De forma análoga, mediante este grito se puede revelar la injusticia, pero, también, la forma de alcanzar una verdadera justicia –que necesariamente se encuentra muy lejos del derecho y su carácter comercial–. Cf. *Ibid.*, pp. 20 y ss.

⁸⁷⁶ Cf. Fulco, R., *La irreductibilidad de lo negativo* en Sartori, Diani et al., *La Mágica fuerza de lo negativo*, trad. Gema del Olmo Campillo (Madrid: Horas y Horas, 2009), pp. 196 y ss.

comunidad lanza el grito de dolor que aquella ignora, descubre, aunque nadie lo escuche, el carácter impersonal que hace sagrado al hombre.

Solo cuando al desdichado se le causa un mal aparece de forma evidente la conexión del hombre con la justicia. Un vínculo que no tiene el carácter de reivindicación del derecho sino que surge desde el fondo del corazón humano, «el lamento infantil que Cristo mismo no pudo contener: “¿Por qué se me hace daño?”»⁸⁷⁷. Este lamento, que permitiría conocer la parte impersonal del hombre, es evitado: se finge no escucharlo hasta que verdaderamente no se escucha. Se finge una solución a través de la reivindicación del derecho, pero este, dirigido a las cosas personales, a través del dispositivo de la persona, solo puede articularse en términos de reivindicación y, por consiguiente, comerciales. El grito desatendido o, peor, ahogado por el murmullo comercial del derecho, se encuentra disponible para aquellos que quieran prestar sus corazones⁸⁷⁸.

Y, sin embargo, tenemos que preguntarnos quién es este «desgraciado»⁸⁷⁹ al que Weil concede el dudoso privilegio de mostrar con su grito el carácter impersonal del hombre. «Una jovencita a la que se intenta meter en un prostíbulo», «un campesino», «un vagabundo que tiene hambre»⁸⁸⁰: todos tienen en común estar sometidos por la fuerza a la voluntad de otros. Los desgraciados son aquellos cuya pertenencia a la comunidad es frágil y contingente y, precisamente por eso, consiguen señalar con escrupulosa acribia el abismo entre el derecho y la justicia: solo los hombres con ciertos privilegios y con determinada fuerza pueden ser sujetos de derecho. Aquellos desgraciados que precisamente necesitan reparar su situación son los que no encuentran espacio en el derecho. El aparato jurídico, entonces, manifiesta una articulación excluyente que desampara a los hombres que carecen de fuerza y, por tanto, los convierte en desgraciados

⁸⁷⁷ Weil, S., *Escritos de Londres y últimas cartas*, op. cit., p. 18.

⁸⁷⁸ Weil señala cómo el grito impersonal que profiere el hombre «suena solamente en el secreto del corazón». Aunque preferimos no asomarnos a este problema, es evidente que Weil privilegia un aspecto espiritual del hombre frente al cuerpo –aunque indique que no se puede cometer un atentado contra el cuerpo y sin herir al impersonal que comparten los hombres, pues si alguien le sacara los ojos a un hombre, se le desagarraría el alma al pensar que se le hace año, es decir, emitiría el lamento infantil de Cristo–. En cierto sentido, no es incorrecto decir que Weil consigue reunir el cuerpo con el carácter espiritual del hombre, aunque se reserve la prerrogativa de mostrar el impersonal –lo sagrado del hombre– a ese corazón que parece tener más que ver con un aspecto espiritual que con uno corpóreo.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁸⁸⁰ *Ibid.*, *passim*.

cuya presencia muestra el carácter impersonal del hombre al que el aparato jurídico no puede dar respuesta.

Aunque Agamben y Esposito no han dirigido sus investigaciones de forma explícita a la noción de justicia, ambos han mostrado que la preocupación por esta no les es del todo ajena. En cierto sentido, es allí donde parece que no prestan atención, porque no se dirigen a un objeto frontalmente, donde sus investigaciones se vuelven más fecundas. La mirada que lanzan, como no podía ser de otra manera, es oblicua. Una mirada que está llena de dudas y sospechas, que pone en cuestión el objeto que mira y que, quizá, a partir de su relación con el derecho, consiente pensar un nuevo sujeto para la ontología. El desgraciado de Weil ha recibido atención por parte de Agamben y Esposito desde diferentes ángulos. En el primero, el *homo sacer* en todas sus expresiones –el esclavo, el *muselmänner*, el migrante ilegal– toma la figura de esa nuda vida en relación de bando con el derecho que delata el abismo que lo separa de la justicia. Por otro lado, como Esposito reconoce, el único punto de vista rigurosamente impolítico sobre el derecho es el que anticipó Weil, que «somete el concepto de derecho a tal “bombardeo” crítico que toda “aura” conferida a ese concepto por la tradición jurídica occidental queda disuelta»⁸⁸¹. Si el derecho tiene un carácter parcial y fragmentario, el todo –el conjunto de los hombres– no necesita derecho sino justicia.

El diagnóstico de Weil, sobre la parcialidad e insuficiencia del derecho, que desatiende y desprotege al desgraciado, es ampliamente reconocida por Agamben y por Esposito. En este sentido, las propuestas impersonales de ambos autores coinciden con la fórmula elaborado por Weil según la cual la justicia solo puede darse en el grito impersonal. Como hemos visto, el dispositivo de la persona, así como la función que cumple la propiedad en su desarrollo en el aparato jurídico, condenan al derecho al carácter comercial. Este, como acabamos de ver con Weil, es incompatible con la justicia que tiene rostro de necesidad y se formula a través del grito impersonal. Al comienzo de *Terza persona*, Esposito aclara esta relación que mantendrá en toda su obra:

Consiste en la relación que la concepción jurídica moderna estableció desde hace tiempo entre la categoría de persona y la de sujeto de derecho, de una manera que hace del primer término condición de pensabilidad del segundo, y viceversa: para reivindicar los así llamados «derechos subjetivos» –a la vida, al bienestar, a la

⁸⁸¹ Esposito, R., *Categorie dell'impolitico*, op. cit., p. 239 [ed. cast.: 246].

dignidad— es preciso haber ingresado preventivamente al recinto de la persona, así como, a la inversa, ser persona significa gozar de por sí de esos derechos⁸⁸².

En cierto sentido, la crítica que comparten Agamben y Esposito en torno a la persona, el dispositivo que separa y somete al hombre, lleva a ambos a introducir una figura impersonal que escape de los mecanismos que implica la máquina antropológica. Así, parece casi una consecuencia lógica que una vez que asumen la crítica de la persona propongan, en diferentes momentos y con nomenclaturas diversas, una figura impersonal. Si como sugiere Derrida, «lo que se llama confusamente animal, es decir el viviente en cuanto tal, sin más, no es un sujeto de la ley o del derecho. La oposición entre lo justo y lo injusto no tiene sentido con respecto a aquel»⁸⁸³, es pertinente pensar la justicia no en relación con la persona sino con eso que hemos llamado impersonal. En este sentido, tanto Agamben como Esposito encuentran en el *cualsea* y en la tercera persona, respectivamente, la posibilidad de pensar fuera del aparato jurídico que divide y somete al hombre.

El núcleo problemático entre estos dos autores es que, incluso cuando ambos reconocen la conexión entre la tercera persona, el *cualsea* y la justicia, puesto que coinciden con la crítica al derecho de Weil, la voluntad de hacer el derecho inoperoso de Agamben es irreconciliable con la formulación instituyente del aparato jurídico de Esposito. Ya vimos cómo para Agamben, a partir de una lectura de las cartas paulinas, el derecho tenía que ser desactivado. En este sentido, solo en su forma destituyente el derecho podía dar paso a la justicia. Podríamos decir que, solo cuando la ley se retira —en el sentido de que se desobra, se hace inoperosa— da lugar a la justicia.

Por esto Pablo puede afirmar que la ley de la fe es la «exclusión» —¡la suspensión!— (*exekleísthe*, 3, 27) de la ley de las obras. La aporía dialéctica que Pablo formula en este contexto, afirmando que la fe es a la vez desactivación (*katergeín*) y conservación (*histánein*) de la ley, no es más que la expresión coherente de esta paradoja. Una justicia sin ley no es la negación, sino la realización y el cumplimiento —el *pléroma*— de la ley⁸⁸⁴.

⁸⁸² Esposito, R., *Terza persona*, op. cit., p. 5 [ed. cast.: 11].

⁸⁸³ Derrida, J., *Fuerza de ley*, op. cit., p. 43.

⁸⁸⁴ Giorgio Agamben, *El tiempo que resta: comentario a la carta de los Romanos*, trad. Antonio Piñero (Madrid: Editorial Trotta, 2006), p. 107.

En primer lugar, la fórmula que adopta Agamben le permite conservar la distinción entre justicia y derecho al eliminar la relación que presenta unidos a las dos nociones. La justicia no precisa de la ley para realizarse –y de la fuerza– sino que, precisamente, la justicia aparece cuando el derecho se retira.

Derrida, que dedicó dos conferencias en 1989 y 1990 en Estados Unidos a tratar la distinción entre derecho y justicia, también reconoce un hiato entre ambos. Sin embargo, introdujo tres aporías que habitaban la relación entre ambos términos y que impedían trazar una distinción verdadera. Escribe Derrida:

Todo sería todavía simple si esta distinción entre justicia y derecho fuera una verdadera distinción, una oposición cuyo funcionamiento esté lógicamente regulado y sea dominable. Pero sucede que el derecho pretende ejercerse en nombre de la justicia y que la justicia exige instalarse en un derecho que exige ser puesto en práctica (constituido y aplicado) por la fuerza («enforced»). La desconstrucción se encuentra y se desplaza siempre entre el uno y la otra⁸⁸⁵.

Entonces, la justicia precisa en un cierto sentido del derecho, de la fuerza de la ley para realizarse, aun cuando condiciona la llegada de la justicia a un procedimiento impensable para el derecho⁸⁸⁶.

⁸⁸⁵ Derrida, J., *Fuerza de ley*, op. cit., p. 51.

⁸⁸⁶ Derrida reconoce que el derecho no es la justicia, que el derecho es un elemento de cálculo –comercial, diríamos con Weil– mientras que la justicia es incalculable. Esta aporía revela que, para que una decisión fuera justa para un individuo que estuviese siendo juzgado, tendría que tomarse singularmente, es decir, el juez tendría que tomar su decisión para ese individuo. Sin embargo, el derecho pretende tener un carácter universal que es irreconciliable con la exigencia de la justicia de ser singularizante. Esta aporía revela la tensión entre ambos términos y, sin embargo, los mantiene en cierto sentido unidos. La fórmula en la que se pronuncia el derecho impide que acontezca la justicia y, para que esta se lleve a cabo precisa de una cierta fuerza para implementarse, puesto que una justicia que no se lleva a cabo, no deviene justicia plena. Escribe Derrida: «Para que una decisión sea justa y responsable es necesario que, en su momento propio, si es que existe, sea a la vez regulada y sin regla, conservadora de la ley y lo suficientemente destructiva o suspensiva de la ley como para deber reinventarla, re-justificarla en cada caso, al menos en la reafirmación y en la confirmación nueva y libre de su principio. Cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única que ninguna regla existente y codificada podría ni debería garantizar absolutamente. Si hubiera una regla que la garantizara de una manera segura, entonces el juez sería una máquina de calcular, lo que a veces sucede, lo que sucede siempre en parte y según un parasitaje irreductible debido a la mecánica o a la técnica que introduce la iterabilidad necesaria de las sentencias; pero en esta medida, no se dirá que un juez que es puramente justo, libre y responsable. Aunque tampoco se dirá de él que es justo, libre y responsable, si el juez no se refiere a ningún derecho, a ninguna regla o si –debido a que no considera ninguna regla como una regla dada más allá de su interpretación– el juez suspende su decisión, se detiene en lo indecible o incluso improvisa fuera de toda regla y de todo principio.

No es solo que existan aporías entre el derecho y la justicia, es que, para Agamben, la justicia tiene lugar solo cuando el derecho desaparece. La justicia se dirige a singularidades y la pretensión universal del derecho excluye a aquellos hombres que no forman parte de la universalidad que aquel reconoce. En este sentido, la interpretación de Agamben es lo suficientemente clara como para no dejar lugar a dudas: la justicia solo aparece cuando el derecho se retira y, además, esa solo puede producirse en singularidades no individualizables, es decir, en singularidades cualesquiera.

No obstante, la huida del derecho no quiere decir la abolición sino, más bien, la desactivación de su mecanismo excluyente y su arquetipo de bando. Por tanto, el derecho tiene que ser desactivado para dar lugar a la justicia impersonal. Agamben encuentra en el comentario que hace Benjamin de *El nuevo abogado* de Kafka la clave interpretativa que le permite pensar un derecho destituido de su potencia productora de muerte.

¿Es realmente el derecho lo que así, en nombre de lo justo, podría ser empleado en contra del mito? No, como erudito de las leyes, Bucéfalo se mantiene fiel a su origen. Solo que —en esto debería residir, en término de Kafka, lo nuevo para Bucéfalo y para la abogacía— él parece no ejercer. El derecho ya no es ejercido y que solo es estudiado, esta es la puerta de la justicia⁸⁸⁷.

Así las cosas, Agamben recibe la interpretación de Benjamin como una invitación a pensar la destitución del derecho que, como la violencia pura, depone el derecho sin querer instaurar uno nuevo. Se trata de convertir el aparato jurídico en un juego que, condicionado por el uso, sea desprovisto de su capacidad excluyente. La ruptura del nexo entre violencia y derecho, que mantiene al hombre extraño a sí mismo en tanto que lo obliga a aislar su vida biológica, permite llegar al umbral de la justicia. Aún más, la destitución del derecho, con la consecuente destitución de la personalidad jurídica —del dispositivo de la persona— permite pensar una justicia que, carente del sujeto jurídico, se dirija al singular impersonal. Como Agamben ha señalado:

Él es [sistema jurídico], en este sentido, aquello que funda el nexo entre violencia y derecho y, a la vez, en el punto en el cual se vuelve «efectivo», aquello que rompe

De esta paradoja se sigue que en ningún momento se puede decir *presentemente* que una decisión es justa», en *Ibid.*, pp. 53-54.

⁸⁸⁷ Walter Benjamin, *Sobre Kafka: textos, discusiones, apuntes*, trad. Mariana Dimópulos (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014), p. 63.

este nexo. (...) Diría que la ruptura del nexo entre violencia y derecho abre dos perspectivas a la imaginación (la imaginación es naturalmente ya una praxis): la primera es la de una acción humana sin ninguna relación con el derecho, la «violencia revolucionaria» de Benjamín o un «uso» de las cosas y de los cuerpos que no tenga nunca la forma de un derecho; la segunda es la de un derecho sin ninguna relación con la vida –el derecho no aplicado, sino solamente estudiado, del cual Benjamín decía que es la puerta de la justicia⁸⁸⁸.

El umbral en el que se mantiene Agamben es el que proporciona el estudio del derecho que desactiva las funciones que hasta ahora le han correspondido. Entonces, como mencionamos en el primer capítulo, el umbral de la justicia es el resultado de la potencia destituyente que opera en el derecho y que lo desposee de su producción de exclusión. El derecho nunca aplicado que reconoce Benjamin en el relato de Kafka es la puerta de la justicia que está por abrirse. Para que acontezca la justicia, entonces, es necesario que el hombre no tenga ninguna relación con el derecho. La justicia no puede dirigirse a la persona porque esta es el resultado del dispositivo que se tiene que desactivar. En palabras de Agamben: «La justicia es sin nombre, como la magia. Privada de nombre, beata, la criatura llama a la puerta del país de los magos, que hablan solo con gestos»⁸⁸⁹. Así, la justicia no se conduce al sujeto escindido del derecho, sino que esta no puede tener nombre propio y, carente de este, se convierte en una instancia impersonal.

Por otro lado, y aquí reside el punto de desencuentro entre ambos autores, si para Agamben la justicia no tiene nombre y aparece tras la desarticulación del derecho, para Esposito el derecho se encuentra en profunda relación con el sistema inmunitario y este no puede ser por completo desactivado. Como vimos en el capítulo precedente, la inmunización es una protección necesaria para el desarrollo de la vida que no puede ser simplemente eludida. De hecho, a partir del par *communitas-immunitas* se podría decir que el derecho se mantiene como el aparato más problemático del paradigma inmunitario porque introduce el riesgo de muerte y, sin embargo, es necesario para el desarrollo de la vida. Recordemos que Esposito se sitúa en un umbral teórico que permite pensar el derecho fuera de la lectura exclusivamente inmunitaria: se trata de una apertura que

⁸⁸⁸ Giorgio Agamben, *Estado de excepción: homo sacer, II, I*, trad. Flavia Costa y Ivana Costa (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014), p. 15.

⁸⁸⁹ Giorgio Agamben, *Profanaciones*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005), p. 25.

posibilita el hecho de poder pensar una inmunidad común. De esta forma, Esposito evita criticar el derecho desde una supuesta exterioridad –como ocurría con Weil– para asumir el sistema inmunitario como una forma que tiene la vida de conservarse y que le es intrínseca a su proceso vital. En sus propias palabras:

Cabría incluso decir que la inmunización, más que un aparato defensivo superpuesto a la comunidad, es un engranaje interno de ella: el pliegue que de algún modo la separa de sí misma, protegiéndola de un exceso no sostenible; el margen diferencial que impide a la comunidad coincidir consigo misma y asumir la intensidad semántica de su propio concepto. Para sobrevivir, la comunidad, toda comunidad, está obligada a introyectar la modalidad negativa de su propio opuesto, aunque ese opuesto siga siendo un modo de ser, privativo y contrastivo, de la comunidad misma⁸⁹⁰.

Por tanto, Esposito se aleja de la interpretación que asumía en *Categorie dell'impolitico* donde se presentaba cercano a la exposición de Weil y Agamben. Allí, se mantenía una cesura entre el derecho y la justicia que se justificaba a partir de la necesidad de esta última y su carácter impersonal. Como recuerda Amendola:

No existe, de hecho, ni puede existir, algún derecho fuera de aquel derecho neutralizante e teológico-político que el impolítico critica: un derecho, una norma jurídica (cualquier norma) del impersonal sería, en este contexto, literalmente impensable. El impersonal tiene solo el rostro de la necesidad y de la Justicia, y no puede sino separarse rigurosamente de cada representación jurídica, la cual, en su fingir teológicamente una Justicia imposible, recaería siempre en el campo de la idolatría⁸⁹¹.

Sin embargo, a partir de *Communitas*, el vector del *munus* le permite pensar el derecho dentro del paradigma inmunitario, es decir, un derecho que pertenece a la vida. No podemos obviar que la investigación de Esposito corrige algunas tesis expuestas en su obra precedente y que, particularmente en *Immunitas*, expresa la relación con el aparato jurídico como una forma que tiene la vida de protegerse. La premisa de que no puede haber una comunidad sin sistema inmunitario y que, por consiguiente, la tarea de la

⁸⁹⁰ Esposito, R., *Bíos*, op. cit., p. 48 [ed. cast.: 83-84].

⁸⁹¹ Amendola, A., op. cit., p. 189 [Traducción mía].

filosofía no es la de desactivar el aparato jurídico sino la de reformularlo en términos de protección común, se hace necesaria a partir de aquella obra. Esta tesis, sin embargo, anticipa la imposibilidad de reconciliar la postura de Esposito con la de Agamben. El derecho, en este sentido, más que desactivarse para dejar paso a la justicia, tiene que reformularse, si se quiere, en los términos de una aproximación biojurídica⁸⁹².

La repuesta que Esposito encuentra no es la destitución del derecho sino su formulación a partir de la noción de vida. Como vimos en el capítulo anterior, si el sistema inmunitario opera a partir de la restitución de límites individuales, también puede actuar con una impronta afirmativa centrada en la protección de la vida común. Como él mismo justifica:

Resulta evidente que sin un tipo cualquiera de sistema inmunitario el mundo, así como el cuerpo humano de cada cual, no podría sostenerse. Sin embargo, como el sistema inmunitario de nuestros cuerpos demuestra, ya no ha de entenderse la inmunidad solo en pugna con la comunidad. Hay que volver al elemento –el *munus*, entendido como donación, expropiación, alteración– que mantiene unidos estos dos horizontes de sentido⁸⁹³.

No obstante, esto no quiere decir que el impersonal no desempeñe un papel central en esta forma de inmunidad común o afirmativa de la vida. Si la inmunización conecta *bíos* y *nómos* no solo en el sentido de que una y someta un término al otro, sino en el sentido de que esa conexión es expresión del propio poder de conservación de la vida, «entonces la relación vida/norma debe releerse en una nueva clave que es posible precisamente mediante la identificación de la inseparabilidad de los aspectos afirmativos y negativos de la biopolítica»⁸⁹⁴. De esta forma, se abre la posibilidad de pensar un derecho puramente inmanente a las formas de vida, no separado de ellas bajo la forma del sometimiento que operaba a través del poder soberano.

A partir de la lectura del hombre como ser viviente que no puede ser separado de su forma, en otras palabras, de esa «una vida» deleuziana, se puede pensar en un plano inmanente donde la forma jurídica se aplique al impersonal y no adquiera la forma de su

⁸⁹² Cf. «Il diritto del vivente. Materiali per una biogiuridica», Adalgiso Amendola en Laura Bazzicalupo, ed., *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito* (Sesto San Giovanni: Mimesis, 2008), pp.185-202.

⁸⁹³ Esposito, R., *Dieci pensieri sulla politica*, op. cit., p. 218 [ed. cast.: 288].

⁸⁹⁴ Amendola, A., op. cit., p. 198 [Traducción mía].

desactivación. Entonces, en Esposito tiene lugar un tránsito que va desde la crítica del derecho que encuentra en Weil y que elogia en *Categorie dell'impolitico* a la construcción de un derecho del viviente impersonal. Esposito introduce la posibilidad de una construcción de un derecho del hombre como acontecimiento biológico al que nos permitimos nombrar como «proyecto biojurídico» que es «capaz de individuar, en el interior de la propia norma jurídica (y no solo de aquella biológica o de aquella genéricamente social), la potencialidad positiva capa de exceder el léxico de la simple normalización inmunitaria: un derecho que no homologa y neutraliza, sino que hace suya y defiende aquella infinita producción de diferencias y de singularidad que es el *bíos*»⁸⁹⁵. Por tanto, el tránsito teórico que lleva a cabo Esposito podría resumirse de la siguiente forma: si el paradigma inmunitario permite pensar la reunión del *bíos* y del *nómos* evitando el sometimiento de uno de ellos y si, además, el *bíos* puede entenderse desde la multiplicidad de formas de vida, de singularidades, entonces no es necesaria la desactivación del *nómos* que le es propia a la vida sino su reformulación. En estos términos señala Esposito: «Solo a partir de ella [la vida] sería concebible una relación intrínseca entre humanidad y derecho, sustraída al corte subjetivo de la persona jurídica y reconducida al ser singular e impersonal de la comunidad»⁸⁹⁶.

La exigencia que Weil introduce es aquella de romper el vínculo entre derecho y propio y, en este sentido, pensar *una* vida que es singular pero no personal o individualizable permite recomponer el derecho y no simplemente desactivarlo. Así, nosotros debemos corregir la tesis que señalamos más arriba: no es que Esposito abandone la crítica de Weil al derecho, sino que, puesto que lo hace desde un plano inmanente donde derecho y vida no se distinguen, reformula qué es el derecho. No obstante, sería necesario examinar en qué consiste exactamente esta inmanentización del derecho y, del mismo modo que la obra de Esposito considera los riesgos de la biopolítica —es decir, reconoce la posible deriva tanatopolítica—, habría que establecer con mucha más claridad en qué consistiría el derecho común y cuál sería su relación con su deriva autoinmunitaria. Por tanto, no puede ser solo un tránsito del derecho inmune —que restituye los límites individuales y adolece de la lógica de la seguridad y autoinmunitaria— a un derecho común —que potencia *una* vida—.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, pp. 199-200 [Traducción mía].

⁸⁹⁶ Esposito, R., *Terza persona*, *op. cit.*, p. 171 [ed. cast.: 202].

En resumen, aunque Agamben y Esposito encuentran en la figura del impersonal una herramienta para escapar a la máquina antropológica, sus lecturas los llevan por caminos muy diferentes. Mientras que para el primero el cualsea revela el rostro de la Justicia, irreconciliable con el cálculo y la individualización del derecho, para el segundo el derecho no es algo externo que se aplique a la vida sino un mecanismo propio para su conservación. En otras palabras, si para Agamben el derecho podría definirse como una política *sobre* la vida, para Esposito es necesario pensar una política *de* la vida. No obstante, como ya mencionamos en el primer capítulo, Agamben reconoce los enormes problemas que pensar una desactivación del derecho tiene en el terreno práctico. En cierto sentido, podría decirse que Esposito intenta escapar de esta posible crítica –la de hacer una reflexión teórica sin un punto de contacto con la realidad– presentando la idea de una política de la vida. No obstante, habrá que examinar los defectos y las virtudes de este planteamiento y reflexionar sobre si la crítica interna del derecho –en contraposición a la crítica externa del derecho de Weil y Agamben– permite respetar singularidades diversas. En pocas palabras, debemos indagar la posibilidad de articular el derecho y el ser viviente a través de las infinitas modalidades que tiene de darse este último.

3. Una comunidad sin personas

La consecuencia lógica de la filosofía del impersonal nos lleva a pensar una comunidad sin fundamento, sin identidad, en pocas palabras, una comunidad sin personas. Si el cualsea y la tercera persona son *una* vida no definida pero determinada respecto a su relación con la totalidad de posibilidades, entonces una comunidad formada por aquellas figuras quiere decir una comunidad carente de identidad y de miembros que le pertenezcan: todos y ninguno pueden habitarla⁸⁹⁷. Una comunidad desde su composición heterogénea y diacrónica que permite reformular los términos en los que se produce la discusión sobre la comunidad. En el caso de Esposito y Esposito se expresa una voluntad de unir en un plano de inmanencia *bíos* y *nómos*. Como escribe Esposito: «Solo la comunidad –pensada en su significado más radical– puede reconstruir la conexión entre derecho y hombre, cortada por la antigua espada de la persona»⁸⁹⁸.

La propia irrealizabilidad de la comunidad en un sentido definitivo ofrece un horizonte más que un marco para pensar el impersonal. En este sentido, la imposibilidad de una comunidad delimitada por sus propios individuos, cerrada, replegada sobre sí misma, ofrece una lectura alejada del dispositivo que hacía posible esa clausura: la persona. Se trata, por tanto, de la ruptura del rasgo metafísico que engrana la dimensión de la vida con aquella de la conciencia individual: «Hay una modalidad del *bíos* imposible de inscribir en los confines del sujeto consciente y, por tanto, no atribuible a la forma del individuo o de la persona»⁸⁹⁹. En este acontecimiento pre-individual e impersonal puede fundarse una comunidad que no consiente definición. La ausencia de definición de la comunidad que le otorga el hecho de estar compuesta por el acontecimiento impersonal es lo que la transforma en una comunidad abierta⁹⁰⁰ aunque delimitada. Precisamente, la

⁸⁹⁷ Incluso cuando Esposito no habla de tercera persona o impersonal, como sucede en *Communitas* e *Immunitas*, se puede anticipar la consecuencia lógica que le lleva a imposter su teoría en estos términos. La propia definición de *munus*, la caracterización de lo común como elemento en conflicto con lo propio, inasible por la figura de la persona, anticipa de alguna forma la necesidad de desplazar su lectura de la comunidad a la tercera persona.

⁸⁹⁸ Esposito, R., *Terza persona*, op. cit., p. 127 [ed. cast.: 149].

⁸⁹⁹ Esposito, R., *Bíos*, op. cit., p. 212 [ed. cast.: 308].

⁹⁰⁰ Nos parece importante subrayar que ninguno de los autores que trabajamos ha empleado la expresión «comunidad abierta» pero, no obstante, nos parece que si se acompaña del adjetivo «delimitada» podemos conservar una sintonía con los planteamientos de Agamben y Esposito. En cierto sentido, la comunidad que viene es una comunidad inoperosa que, al haber suspendido la ley, permite un plano de inmanencia con la justicia y el cualsea que se deshace de la noción de pertenencia. De forma análoga, la comunidad de la

alusión a la inmunidad de la que precisa la comunidad para mantenerse con vida expresa su carácter inacabado que, aun estando delimitada por los dispositivos inmunitarios, no implica una definición de su carácter. En otras palabras, que la comunidad se encuentre circunscrita por unos lindes no conlleva que en estos se produzca una individualización generadora de identidad. En este sentido, la apertura compromete la membresía de la comunidad, pero no su delimitación.

Sin embargo, nos hacemos cargo de la dificultad que comporta la caracterización de la comunidad que acabamos de ofrecer. ¿Qué interés tiene una comunidad delimitada pero no definida? ¿Cómo se puede habitar sin pertenecer? En cierto sentido, el análisis de Agamben y Esposito sobre el impersonal se traduce, no pocas veces, en la reflexión sobre el extranjero. Especialmente el primero ha señalado insistentemente el requisito para la filosofía que viene de situar en el centro del debate la figura del hombre que no encuentra comunidad de acogida. Se trataría de poner en el centro al hombre cuya identidad no puede venir dada por la membresía. En sus propias palabras:

(...) El refugiado es quizá la única figura pensable del pueblo en nuestro tiempo y, al menos mientras no llegue a término el proceso de disolución del Estado-nación y de su soberanía, la única categoría en la que hoy nos es dado entrever las formas y los límites de la comunidad política por venir. Es posible incluso que, si pretendemos estar a la altura de las tareas absolutamente nuevas que están ante nosotros, tengamos que decidarnos a abandonar sin reservar los conceptos fundamentales con los que hasta ahora hemos representado los sujetos de lo político (el hombre y el ciudadano con sus derechos, pero también el pueblo soberano, el trabajador, etc.,) y a reconstruir nuestra filosofía política a partir únicamente de esa figura⁹⁰¹.

Esto quiere decir que, precisamente la carencia de pertenencia del refugiado permite pensar una comunidad no basada en la identidad sino en el uso que se hace en ella, esto es, en su habitar. La comunidad que viene solo es imaginable a partir de una singularidad que no puede ser individualizable como perteneciente a un único espacio con una exclusiva identidad. *Una* vida que no puede ser solo la del individuo que la vive, sino la

tercera persona presupone una suerte de apertura en cuanto el acceso a través de la supresión de la identidad comunitaria y de la apropiación por parte de los miembros. Como trataremos de mostrar en este apartado, aunque no haya sido trabajada explícitamente por estos autores, la apertura acompaña necesariamente la tesis de una comunidad del impersonal.

⁹⁰¹ Agamben, G., *Mezzi senza fine*, op. cit., p. 21 [ed. cast.: 21-22].

del singular que es continuamente excedido por ella. *Esa* vida es la que puede encontrar lugar, habitar cualquier comunidad porque el cualsea crea una comunidad delimitada pero no definida por ninguna identidad. El cualsea impersonal niega que la comunidad pueda ser una subjetividad más vasta.

La expulsión del régimen de la persona en las dos propuestas se traduce en dos nociones impersonales —el cualsea y la tercera persona—. El refugiado revela su carácter impersonal al no poder ser naturalizado por la gramática de la primera y la segunda persona en la que se fundamenta la soberanía contemporánea. En este sentido, la centralidad que le conceden ambos autores en sus textos más políticos a la figura del extranjero es central para comprender en qué consiste una comunidad de figuras impersonales. La irresoluble crisis de los Estados contemporáneos en torno a la cuestión de la soberanía y la inmigración evidencia la situación irreconciliable del paradigma del impersonal con las categorías políticas actuales. Así, la comunidad que viene no se declinará en términos de propiedad sino de uso.

En cierto sentido, no es extraño que Agamben encuentre en la interpretación de algunos fragmentos de las cartas paulinas la posibilidad para pensar una comunidad que se constituye a través de la supresión de la ley y, por consiguiente, de la sujeción a ella a través del estatus de miembro. Sin embargo, si nos dirigimos a los libros del Pentateuco encontramos que la constitución de la comunidad de Yahveh tiene como fundamento la figura del extranjero y, en cierto sentido, ya pone en cuestión la noción de miembro. En el *Génesis* aparece narrada la primera forma de exilio: la expulsión del Edén. La fórmula por la cual Dios crea a Adán y le entrega una tierra de la que luego lo expulsa⁹⁰² puede entenderse como la fundación de un primer exilio que convierte al hombre en un extranjero en la propia tierra. La propia expulsión del Edén supone la errancia del hombre que no puede volver a encontrar sobre la tierra su lugar propio. En este sentido, como recuerda Di Cesare, «esta separación de la tierra, que se encuentra en la base de la Ciudad bíblica, hace vacua cualquier forma de autoctonía»⁹⁰³.

⁹⁰² «El Señor Dios tomó al hombre y le puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y lo guardase» (Gn 2: 15) para en el capítulo siguiente introducir su condición de exiliado: «El Señor Dios lo expulsó del jardín de Edén para que trabajase la tierra de la que había sacado» (Gn 3: 23). De esta forma, la condición originaria del hombre en la Tierra aparece como el resultado de una expulsión y, por tanto, su estatus es el del exilio.

⁹⁰³ Di Cesare, D., *op. cit.*, p. 195 [Traducción mía].

En los libros que componen el Pentateuco aparece la condición del extranjero como fundamento del pueblo de Israel. Recordemos que en su origen se encuentra la forma de exilio (Gn, 12:1-4) que termina con el cambio de nombre (Gn 32:29) de Jacob en Israel⁹⁰⁴. En este sentido, en su origen se encuentra la figura del apátrida que abandona su tierra y pierde su pertenencia a la comunidad para seguir la palabra de Dios. El paradigma «salir de → atravesar por → entrar en»⁹⁰⁵, en primera instancia empleado para salir de Egipto, atravesar por el desierto y entrar en Canáan, deja paso a nuevas experiencias que permitirán construir la forma de Israel. La salida, entonces, supone una entrada. Solo porque sale de Egipto «una gran muchedumbre de gentes» (Ex 12:38), Israel se constituye como pueblo. Precisamente en el *Éxodo* se narran los acontecimientos que unen el destino del pueblo de Israel con el del extranjero que allí reside (*gher*). De esta forma, allí se dice: «La misma ley regirá para el indígena y para el extranjero que habita en medio de vosotros» (Ex 12:49). Este extranjero que reside en la comunidad a la que se dirige Yahveh es el *gher* hebreo, que en la Septuaginta aparece como *prosēlytōi*⁹⁰⁶.

De forma análoga, un poco más adelante, encontramos: «No explotarás ni oprimirás al extranjero [*gher*], porque también vosotros fuisteis extranjeros en Egipto» (Ex 22:21)⁹⁰⁷. Esta figura goza de una verdadera protección jurídica que se justifica por la experiencia migratoria vivida y sufrida por el pueblo elegido. Como recuerda el cardenal Carlo Martini, arzobispo de Milán, en cierto sentido la relación del pueblo de Israel con el extranjero es constitutiva de su propia figura y, por eso: «Se invita al pueblo a recordar los sufrimientos padecidos. (...) Con el pasar de los siglos, con la maduración religiosa que se dio en el exilio, es decir, en la purificación y el sufrimiento, y también con la evolución de las leyes y de las costumbres, se reinsertará cada vez más al *gher* en la comunidad religiosa»⁹⁰⁸. Todavía más contundente se expresa esta idea en el *Levítico*,

⁹⁰⁴ «Y el hombre añadió: “Tu nombre no será ya Jacob, sino Israel, porque te has peleado con Dios y con los hombres y has vencido”» (Gn 32:29).

⁹⁰⁵ María Guadalupe Seijas de Los Ríos-Zarzosa, ed., *Historia de la literatura hebrea y judía* (Madrid: Editorial Trotta, 2014), p. 31.

⁹⁰⁶ «νόμος εἷς ἔσται τῷ ἐγγλωρίῳ καὶ τῷ προσελθόντι προσήλυτῳ ἐν ὑμῖν» (Ex 12:49). Cuando nos dirigimos al diccionario *Liddel-Scott-Jones*, comprobamos que προσήλυτ-ος, ον es alguien que ha llegado a un sitio en calidad de extranjero, peregrino (*sojourner*). Solo más tarde, y esto no debe pasar inadvertido, el diccionario considera que en el NT se emplea como alguien que se ha convertido al judaísmo. De hecho, la traducción que realiza la Vulgata es *advenam* donde se cumple el tránsito del extranjero que reside en una comunidad al extranjero que se ha convertido al judaísmo –condición *sine qua non* que se incorpora tardíamente a la noción del *gher*–.

⁹⁰⁷ En la Septuaginta se repite la misma palabra: «καὶ προσήλυτον οὐ κακώσετε οὐδὲ μὴ θλίψετε αὐτόν ἥτε γὰρ προσήλυτοι ἐν γῇ Αἰγύπτῳ» (Ex 22:21).

⁹⁰⁸ Carlo Martini, *El extranjero en la Escritura*, trad. Enrique Sanz (Madrid: Sal Terrae, n 1045, 2001), p. 419.

donde encontramos la imposibilidad de disponer de la tierra en la que se vive por esta condición de extranjero residente: «Las tierras no se podrán vender a perpetuidad y sin limitación, porque la tierra es mía y vosotros sois en lo mío extranjeros residentes [gherim]» (Lv 25:23). Así, se trata de una condición universal que hace del habitar un acontecimiento frágil y transitorio en el que nadie puede reservarse la prerrogativa de convertirse en titular de la tierra o reclamar una pertenencia a través de la posesión.

En este sentido, el habitar del extranjero se presenta como la forma-de-vida que adquiere el hombre en diferentes partes del Pentateuco. No es solo que exista el mandato de amar al extranjero porque el pueblo elegido también sufriera esa condición sino, sobre todo, porque su propio exilio es el fundamento. Así, no podemos pasar por alto lo que, a nuestro entender, permite unir en un mismo horizonte de sentido la condición de exterioridad del hombre del Pentateuco y la tercera persona o el impersonal de los apartados anteriores: la determinación indefinida. En ambos casos el hombre experimenta una sensación de extrañamiento respecto a su propio habitar, que es transitorio y no puede ser aferrado por una identidad. Todavía cabe agregar, como ha señalado el teólogo André Wénin que, a pesar de las formas que después ha adoptado el pueblo de Israel, «a menudo se piensa —y cómo perdura ese prejuicio! — que la elección se ajusta principalmente a una diferencia *étnica*. En realidad, los textos nos orientan más bien hacia una diferencia *ética*, ya que el elegido es el que escoge la ley de un Dios que llama a la libertad en vistas a una alianza»⁹⁰⁹. Es por esto que la limitación del pueblo elegido no puede establecerse en base a la raza sino a través de la condición elegida de extrañamiento consigo mismo. Así, el relato inaugural del éxodo determina profundamente su relación con la tierra: la emigración originaria de su singular fundación⁹¹⁰ hace que la autoctonía sea imposible.

De esta interpretación de los textos que componen la Torá se extraen ciertas conclusiones que aparecen tímidamente en la caracterización de la comunidad que viene

⁹⁰⁹ André Wénin, *Israël, étranger et migrant. Réflexions à propos de l'immigré dans la Bible*, Mélanges de Science Religieuse 52 (1995), p. 282.

⁹¹⁰ Aunque no le podemos dedicar el tiempo que merece, una figura imprescindible para entender esta fundación es la de Rut, narrada en libro homónimo del Antiguo Testamento (En el *Tanaj* hebreo se encuentra recogido en los *Ketuvim* –Escritos–). Rut es la mujer moabita, el vértice que introduce en el pueblo judío lo extraño cuando regresa a Belén con su suegra Noemí tras la muerte del marido de la primera, Mahlón. Rut decide no abandonar a su suegra Noemí en el regreso a su tierra y cuando se instalan allí, la primera comienza a trabajar en la sega de la cebada. Finalmente, el ingreso de Rut en el pueblo judío se completa cuando Booz, pariente de Elimélec, el difunto marido de Noemí, hace uso del derecho de levirato para comprar el terreno de esta último y, por consiguiente, esposa a Rut. De esta forma, no se borra el nombre de Mahlón a través del derecho de levirato que hace que la futura descendencia de Booz y Rut lleve su nombre. Fruto de este matrimonio nació Obed, el padre de Jesé, el padre del rey David. Así, «el amado» o «el elegido de Dios» es descendiente de una viuda de Moab.

de Agamben. Como sucedía en el paradigma de salir-atravesar-entrar, el exilio que aquel presenta ofrece la posibilidad de pensar una salida no para llegar al punto originario en el que el hombre se encuentra con *su* tierra, sino para una *elección* por un ser-alterado. En otras palabras, el exilio a través del cual decide ir al encuentro del otro. La relación que mantiene con la comunidad a la que se dirige se da solo en forma de promesa y, como tal, esta no puede ser apropiada. Así, la forma en la que habita se presenta marcada por la exterioridad que impide la coincidencia entre el hombre y el lugar. El *cualsea* agambeniano es un impersonal singularizado que no puede coincidir nunca con el espacio que habita porque este gesto implicaría la individualización de ambos. Por consiguiente, no solo el *cualsea* queda indefinido sino también el propio espacio en el que este mora, es decir, la comunidad que se presenta como una comunidad en continuo advenimiento. Se produce en esta lectura una similitud con la representación del exilio hebreo, que presenta la vuelta a la tierra originaria a través de un retorno abierto que no autoriza apropiaciones de la comunidad a la que se llega.

Agamben encuentra en el exilio la fórmula de una «politicidad del exilio» como forma de vida de la comunidad que viene. Así, escribe: «El exilio deja de ser una figura política marginal para afirmarse como un concepto filosófico-político fundamental, tal vez el único que, al romper con la espesa trama de la tradición política todavía hoy dominante, podría permitir replantear la política de occidente»⁹¹¹. Podríamos decir que el exilio pasa a concebirse como la aquello que define la condición humana. La centralidad del exilio articulada como forma-de-vida de la política que viene remplace, solo en el campo onomástico, la figura del *cualsea* conservando su caracterización. Como sucede en Nancy, «existir se vuelve en exiliarse»⁹¹². De ese modo, no es solo que lo propio consista en lo otro, pues esto conservaría la gramática de la primera y la segunda persona y los procesos de apropiación, sino que, más bien, la impropiedad común, la forma de morar como exilio indefinido constituye la forma-de-vida de la comunidad por venir. Y exiliarse, sin embargo, no puede representar solo la salida, sino que precisa, según el paradigma hebreo que hemos visto, de una entrada. Así, el exilio debe mantenerse abierto a la entrada para no convertirse en simple errancia o desarraigamiento⁹¹³.

⁹¹¹ Agamben, G., *Política del exilio*, op. cit., p. 20.

⁹¹² Nancy, J-L., *Ser singular plural*, op. cit., p. 86.

⁹¹³ Como ha señalado Di Cesare, se trataría de situar en el centro de la reflexión filosófica al exilio como paradigma de la política para plantear la condición de exiliados de todos los hombres. Habitar la tierra bajo la eterna consigna de no poder apropiarse de la tierra que se habita y, por tanto, asumir una condición universal de migrantes. En sus propias palabras: «Migrantes sobre una tierra prometida, todos huéspedes,

A su vez, esta condición de exilio que no es solo un salir o un entrar, sino un constante ejercicio de salir y entrar para no poder fijarse en uno de ellos, satisface parte de la caracterización que Esposito ha dado sobre el impersonal. Recordemos que la tercera persona que plantea retoma algunas consideraciones del neutro de Blanchot y de la delimitación de Deleuze sobre el «él». El primer linde que nos interesa recordar es aquel que introduce la distinción entre la tercera persona y la primera y la segunda. Como recuerda Deleuze: «El ÉL no representa un sujeto, sino que diagramatiza un agenciamiento. No sobrecodifica los enunciados, no los trasciende como las dos primeras personas, sino que, por el contrario, les impide caer bajo la tiranía de las constelaciones significante o subjetivas, bajo el régimen de las redundancias vacías»⁹¹⁴. Así, la tercera persona como impersonal, al no poder mantenerse dentro de la lógica apropiacionista de la persona, no tiene la capacidad para producir una relación de pertenencia con la tierra que habita. La propia lógica que él introduce en torno a la noción de inmunización común solo puede sostenerse a través de este impersonal, de *una* vida que no puede ser sujeto, aunque sea singular. En cierto sentido, el oxímoron de la inmunidad común solo puede salvarse mediante el uso de una figura impersonal que consigue desplazar a la noción deleuziana de *una* vida que la comunidad protege y que no puede ser individualizada en ninguno de sus miembros. Así, aunque Esposito no dedica espacio a la reflexión en torno al exilio, esta no le es necesariamente impropia. Precisamente porque la comunidad que piensa Esposito se basa en la idea impersonal de *una* vida y en la necesidad de protegerla, la figura transitoria del habitar es perfectamente compatible. Como hemos visto, si el paradigma de la pertenencia y de la propiedad que encontraba su articulación en el dispositivo de la persona se ve desobrado, la figura del ciudadano y su incuestionable pertenencia al Estado que lo convierte en sujeto de derecho no encuentra fundamento.

Lo que tenemos que examinar es si, puesto que Agamben y Esposito hablan del impersonal, sus posturas sufren simples divergencias de superficie o si, por el contrario, nos encontramos ante dos tesis irreconciliables. A pesar de haber encontrado otros puntos de disenso en los trabajos de ambos autores, quizá junto con Negri los más influyentes del *Italian Thought*, no podemos obviar el hecho de que ambos aíslan en el impersonal la figura que puede superar los cortes que el dispositivo de la persona provoca en el hombre. Así, que ambas tesis se reconozcan en la figura del impersonal resulta, por lo menos,

renviados el uno al otro, en una acogida de la extranjería que es el único vínculo de este habitar», en Di Cesare, D., *Stranieri residenti*, op. cit., p. 201.

⁹¹⁴ Deleuze, G., *Mil mesetas*, op. cit., p. 288.

sintomático de un cierto tipo de pensamiento. No obstante, aunque los dos coinciden en una suerte de diagnóstico⁹¹⁵, por lo menos en un sentido amplio de la exclusión de ciertas formas de vida, el tratamiento que recibe el impersonal presenta varios puntos de disenso que quizá haga irreconciliables las dos posturas. La principal divergencia entre ambos se centra en qué papel conceden al aparato jurídico –y, por tanto, al sistema inmunitario– en relación a la figura impersonal. Ya vimos que mientras Agamben se encuentra cercano a pensar una vida absolutamente externa al derecho, el cual se hace inoperoso en la comunidad que viene, Esposito se sitúa en un plano de inmanencia entre ambos que permite articular la impronta inmunitario que le es interna a la vida. Cada una de las posturas examinadas nos lleva a puertos bastante diferente, pues la posibilidad de articular el *nómos* como parte de la vida diverge necesariamente, y las consecuencias no se hacen esperar, de un planteamiento que pretende que el hombre un día juegue con el derecho⁹¹⁶.

Curiosamente, cuando Esposito señala, como también nosotros hicimos en el primer capítulo⁹¹⁷, que las aproximaciones deconstructivas «como aquella practicada por Bataille, Blanchot y Nancy» pero también la de Agamben, que se presenta desde el ejercicio inoperoso, se encuentran con que «no pueden convertirse en una formulación política»⁹¹⁸, hace parecer que su propuesta consigue escamotear el problema de las primeras. El pensamiento deconstructivo, con una fuerte impronta impolítica, sobre todo Esposito señala a Derrida y su reflexión en torno a Europa⁹¹⁹, «conserva una dificultad de

⁹¹⁵ Es importante recordar que mientras Agamben introduce el vector autoinmunitario y tanatopolítico en el paradigma inmunitario como consecuencia necesaria de este, Esposito propone una lectura afirmativa que permite reconciliar al hombre con el paradigma inmunitario. Así, la deriva autoinmunitaria que Agamben presenta como un ciego destino del sistema inmunitario –del aparato jurídico y su mecanismo de bando– es interpretada como Esposito como un acontecimiento contingente que podría formularse en términos afirmativos –que son los que el busca encontrar–.

⁹¹⁶ Cf. Agamben, G., *Stato di eccezione*, op. cit., p. 83 [ed. cast.: 121].

⁹¹⁷ Cf. *Supra* pp. 90-100.

⁹¹⁸ Roberto Esposito, *Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche*, ed. Matías L. Saidel y Gonzalo Velasco Arias (Milano: Mimesis, 2012), p. 172.

⁹¹⁹ Significativamente importante en sus reflexiones es la idea de que Europa pueda y, sobre todo, *deba* ser pensada desde su exterioridad. En sus propias palabras: «La orden nos divide, en efecto, nos pone siempre en falto o en defecto, puesto que desdobra el *hay que*: hay que convertirse en guardianes de una idea de Europa, *pero* de una Europa que consiste precisamente en no cerrarse en su propia identidad y en avanzar ejemplarmente hacia lo que no es ella, hacia el otro “cap” o el “cap” del otro; incluso, y esto es quizá algo completamente distinto, hacia lo otro *del* “cap” que sería el más allá de esta tradición moderna: otra estructura de borde, otra orilla. (...) Creo más bien que este acontecimiento tiene lugar como lo que viene, lo que se busca o se promete *hoy*, en Europa. El “hoy” de una Europa cuyas fronteras no están dadas –ni el nombre mismo, no siendo aquí “Europa” más que una apelación *paleonímica*. Creo que, si hay acontecimiento alguno, hoy, este tiene lugar ahí, en ese acto de memoria que consiste en traicionar un cierto orden del capital para ser fiel al otro “cap” y a lo otro del cap. Y esto ocurre en un momento para el que la palabra “crisis”, crisis de Europa o crisis del espíritu, no es quizás ya apropiada», en Jacques Derrida, *El otro cabo. La democracia, para otro día*, trad. Patricio Peñalver (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1992), pp. 30-31. Por tanto, el significado de la Europa futura no es buscado en su centro sino en sus bordes, allí

fondo para colocar estas argumentaciones sobre un plano políticamente significativo»⁹²⁰. No obstante, no es del todo evidente que la conciliación que pretende hacer Esposito a través del plano inmanente entre *nómos* y *bíos* consiga una fácil articulación política.

Podemos decir que Esposito elude algunos de los problemas más importantes que debería abordar su figura del impersonal. Así, cuando se plantea el espacio de la inmanencia en el que se unen *nómos* y *bíos*, evita hacer referencia a cómo va a establecerse esa vinculación y si esta precisará de fuerza que tenga que emplear una comunidad –un Estado– para hacer que la unión funcione. Más allá de un vago comentario a una biopolítica afirmativa que defienda la vida –sin especificar en qué consistirían estas políticas–, no encontramos una formulación que permita imaginar su traducción política. Así, el ejercicio deconstructivo que podemos encontrar en Agamben en la figura del *cualsea* no parece menos problemático que el impersonal de Esposito definido como «la vida como vida»⁹²¹. No sin ciertas reservas, este último parece asumir la vida inmanente de corte deleuziano que introduce riesgos importantes para la traducción política que parece estar buscando. Así, como recuerda Bazzicalupo, el proceso de desobjetivación al que se dirige *una* vida conlleva el peligro de caer en una suerte de vitalismo romántico – en un deseo de la vida– que, aunque es cierto que Esposito rehúye, no consigue proponer afirmativamente cómo podría trasladarse a una práctica política. Precisamente porque es *una* vida, que excede a los individuos introduciéndolos en un plano inmanente, se arriesga a no poder traducirse en un ejercicio político que, por lo menos con los términos que hemos manejado hasta ahora, necesita de la figura del sujeto.

En este sentido, mientras que Agamben conserva la singularidad del *cualsea*, Esposito siguiendo a Deleuze parece asumir el peligro de pensar el derecho aplicado a *una* vida, es decir, al plano inmanente en lugar de a la singularidad, lo cual, como se puede anticipar, presenta no pocos riesgos difíciles de superar. Así, aunque es cierto que Esposito pretende conservar al particular mediante la noción de *haecceidad* que se multiplica infinitamente en el plano impersonal en el que convive sin permitir que las

donde encuentra la propia alteridad. En cierto sentido, podríamos decir que para la interpretación derridiana, Europa está desde siempre contaminada y alterada por aquello que es su afuera. Así, lejos de pensar Europa desde su centro, Derrida, y como hemos visto, también Agamben, introducen una exterioridad que hace que la primera solo puede ser pensada desde su afuera. Para una reflexión sobre la crisis de Europa y su sociabilidad, cf. Diego S. Garrocho y Valerio Rocco, eds. *Europa: tradición o proyecto* (Madrid: Abada, 2013).

⁹²⁰ Roberto Esposito, *Da fuori: una filosofia per l'Europa* (Torino: Einaudi, 2016), p. 220 [Traducción mía].

⁹²¹ Bazzicalupo, L., *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, op. cit., p. 67.

primeras se confundan entre ellas, no consigue explicar cómo el derecho puede reunirse en el plano inmanente que mantiene unidas a las múltiples *haecceidades* y al fluir impersonal de *una* vida. Si, por un lado, el derecho se dirige como norma de vida a las *haecceidades*, entonces aquel no puede mantenerse en el plano impersonal, porque necesita dirigirse a una singularidad, convertirla en sujeto de derecho. Si, por el contrario, como parece que es la opinión de Esposito –al menos en *Terza persona*–, el derecho forma parte de *una* vida, la reunión que indica en el plano inmanente entre *bíos* y *nómos* quiere decir *una* vida y derecho, entonces nos enfrentamos a un verdadero problema de traducción política. La figura de la singularidad preindividual impersonal de Deleuze⁹²² no puede resolver la reunión del derecho y la vida porque la primera no consigue dirigirse al plano impersonal. Así, el intento de Deleuze por definir la singularidad como «esencialmente preindividual, no personal, a-conceptual (...) completamente indiferente a lo individual y a lo colectivo, a lo personal y a lo impersonal, a lo particular y a lo general; y a sus oposiciones. Es *neutra*»⁹²³ no solo no ofrece ninguna solución sino que quizá desplace el intento de inmanencia de Esposito a un lugar particularmente engorroso.

El problema que encontramos en la formulación de Esposito se deriva, por un lado, de su voluntad por reunir en el plano de la inmanencia *nómos* y *bíos* y, por el otro, de intentar que su formulación conserve una cierta practicidad en el terreno político. Su biopolítica afirmativa de la tercera persona no consigue dar respuesta a cómo debería articularse el derecho con la vida. El paradigma inmunitario que desarrolla en sus primeras obras es compatible teóricamente con el impersonal de *Terza persona*, puesto que desplaza la atención del primero a la vida preindividual y, en este sentido, se consigue formular la inmunización en términos afirmativos que sitúan la vida como *una* vida en el centro. Sin embargo, lo que nos parece que no consigue resolver es la formulación política en términos jurídicos. Quizá para evitar este problema Agamben haya decidido apelar a la necesidad de hacer inoperoso el derecho para proteger al cualsea y poder introducir la

⁹²² En palabras de Deleuze: «Hasta qué punto este se difiere del de la trivialidad cotidiana. Es el *se* de las singularidades impersonales y preindividuales, el *se* del acontecimiento puro en el que muere es como llueve. El esplendor del *se* es el del acontecimiento mismo o la cuarta persona. Por ello, no hay acontecimientos privados, y otros colectivos; como tampoco existe lo individual y lo universal, particularidades y generalidades. Todo es singular, y por ello colectivo y privado a la vez, particular y general, ni individual ni universal», en Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey (Santiago de Chile: Escuela de Filosofía ARCIS), p. 110. En cualquier caso, podemos encontrar en diferentes momentos de esta obra que la caracterización de la singularidad preindividual impersonal gira en torno su forma inmanente que no permite constituirlo como sujeto. La singularidad impersonal preindividual no es una singularidad en el sentido de que pueda ser individualizada sino, más bien, una forma que comparten todos los individuos que los precede y excede.

⁹²³ *Ibid.*, p. 44.

condición del exilio y el migrante como figura central para pensar la política que viene. Desde luego, Esposito, en un intento más práctico, dirige sus esfuerzos a conservar el derecho, pero el problema aparece cuando este derecho tiene el deber de inmunizar al impersonal.

El intento por constituir algo así como un aparato biojurídico dentro del plano de la inmanencia, que consiga vincular en un mismo horizonte *bíos* y *nómos*, solo puede realizarse a través del cuerpo. Así, aunque difícilmente consiga escapar a los problemas de traducción política que reclamaba a cierta corriente heredera de Derrida, el esfuerzo teórico no es fútil. La voluntad de reunir en un único plano es lo que pone en evidencia que hasta ahora los dos polos que conforman la noción de biopolítica se han mantenido en una tensión que tiende a sobreponer uno de los dos términos. Sin embargo, tendremos que examinar por qué Esposito abandona la propuesta implícita de *Terza persona*, a saber, la posibilidad de emplazar *bíos* y *nómos* en un plano inmanente. En otras palabras, indagar si la renuncia a encontrar un momento en el que el derecho consiga adherirse a la capa vital hasta confundirse con ella no es un reconocimiento implícito del escaso éxito de esta empresa.

Desde luego, no se puede despreciar el intento por desplazar el cuerpo al centro de la política y, sin embargo, como han señalado no pocos intérpretes⁹²⁴, se corre un riesgo para nada desdeñable: que el cuerpo pase a ocupar el papel de la persona. La idea de que el cuerpo pueda desplazar la figura de la persona para situarse en un plano inmanente donde este, en cuanto fundado sobre una singularidad preindividual impersonal, se una con el derecho hasta no poder distinguirse de él, nos parece, por lo menos, de muy difícil traducción política. La idea de una ley interna y no heterónoma, inmanente en cada viviente es extremadamente complicada y, aunque resuelve en gran medida la escisión con la que partimos la investigación, la que produce la máquina antropológica, el corte en el hombre entre *bíos* y *zoé*, no consigue exponer cómo esa ley puede ser reconocida por todos los hombres.

⁹²⁴ Particularmente interesante es el comentario que realiza Laura Bazzicalupo a este problema de reunir en un mismo plano *nómos* y *bíos*. En una interpretación exquisitamente rigurosa de los riesgos que comporta el plano inmanente, la autora señala el primero: la amenaza de que la inmanencia se convierte en nihilismo o naturalismo. La segunda señal de peligro que aísla es que comporta asumir sin interrogar previamente que el espacio de la vida inmanente sea una vida afirmativa. Así, Bazzicalupo recuerda que precisamente en Deleuze es posible interpretar esta vida inmanente como una pulsión misteriosa que concluye en una forma de desindividualización en el sentido de una pérdida de sí mismo. Cf. Bazzicalupo, L., *Impersonale*, op. cit., pp. 57-77.

Así, tras examinar las nociones de impersonal de Agamben y Esposito—el cual sea y la tercera persona— nos parece que ninguna consigue traducirse en términos políticos y, sin embargo, a diferencia de lo que señalamos en el primer capítulo, quizá esto no tendría por qué ser un problema. Nos permitimos en cierto sentido corregir lo que dijimos entonces: no es determinante para la validez de estas propuestas filosóficas que puedan formularse políticamente. Quizá la obra de ambos autores pueda entenderse como el discurrir incesante, con diferentes gramáticas y diversos términos, sobre lo que Weil había anticipado cuando introdujo la noción de impersonal, es decir, que «hay obligación hacia todo ser humano por el mero hecho de serlo, sin que intervenga ninguna otra condición, e incluso aunque el ser humano mismo no reconozca obligación alguna»⁹²⁵. En este sentido, la centralidad que concede Agamben al refugiado, al *homo sacer*, a la nuda vida, es un ejercicio imprescindible para situar en el núcleo de la reflexión la vida excluida. La interpretación de los versos del Pentateuco como fundadores de una comunidad de migrantes sin posibilidad de arraigo, no es solo un ejercicio de exégesis sino una puerta que nos permite pensar una comunidad por venir. Con un tono mesiánico, como no puede ser de otra manera en Agamben, su reflexión sobre el cual sea y la nuda vida nos entrega las herramientas para que la filosofía por venir indague las formas de esta comunidad.

Por otro lado, la tercera persona de Esposito situada como en un plano inmanente en reunión con un *nómos* nos recuerda la exterioridad en la que se sitúa esta respecto a la vida. Y, no obstante, es necesario continuar con el trabajo de Esposito para encontrar la fórmula para proteger al impersonal —que esto pueda hacerse desde un plano inmanente es lo que quizá plantee más dudas—.

Por tanto, a pesar de la complejidad que asume el pensamiento sobre el impersonal, consideramos que es necesario continuar interrogando a esta tercera persona, aunque su traducción política implique problemas quizá irresolubles. La tensión que hemos mantenido durante nuestra investigación entre el discurso teórico y la necesidad de poder llevarlo a la práctica, nos deja unas últimas preguntas: ¿Dónde se encuentra la política? ¿Es posible plantear una política sin la hipoteca de la persona? ¿Sin la escisión del hombre y el sometimiento de algunos? ¿Cómo se puede delimitar una comunidad a partir de singularidades? Desde luego, la propuesta entraña muchos y serios problemas, pero

⁹²⁵ Weil, S., *Echar raíces*, op. cit., p. 24.

consigue señalar el horizonte de una comunidad reunida en torno a una falta de identidad, a una carencia que actúa para las singularidades cuales sean.

Y es probable que parte de los problemas que encontramos en su traducción política se deriva de buscar la solución en el problema. Podríamos decir que precisamente el gesto de pedir una traducción en términos jurídico-políticos abandona las conclusiones a las que debería conducirnos la figura del impersonal. Tal vez toda la investigación sobre el impersonal se encuentre resumida en el camino que abren dos versos de Celan: «Hay cantos que entonar más allá / de los hombres»⁹²⁶. Hacia dónde nos lleven esos cantos es del todo incierto, pero lo que es seguro es que la deriva tanatopolítica de la biopolítica, aunque no sea necesaria, es la que parece imponerse en nuestros tiempos de flujos de hombres. Por tanto, pensar la comunidad sin personas no es un ejercicio inútil, aunque no sea —ahora pensable políticamente—, es una práctica necesaria para inspirar la política que viene. Para no olvidar que es imprescindible seguir pensando la cuestión de la vida excluida, de la nuda vida, en otras palabras, de la vida migrante. Y es que, quizá, la reflexión de la filosofía política no pueda implementarse directamente, pues ya vimos que existe un desfase entre el discurso teórico y su pretensión universal y la multiplicidad de las cosas. No obstante, que aquella reflexión consiga inspirar la política que viene ya comporta un valor inconmensurable para el ser viviente.

Que esto pueda hacerse bajo la figura del impersonal nos parece del todo evidente. La oportunidad que nos ofrece la reflexión del impersonal es la de eliminar el mito de autoctonía, en última instancia, deshacernos de la gramática de la primera y la segunda persona para instaurar un pensamiento sobre la singularidad que debe ser protegida. Puede que lo único que nos ofrezca la escurridiza figura del impersonal sean interrogantes, pero es posible que el trabajo de la filosofía que viene precise hacer inoperosos algunos conceptos esenciales de la política occidental.

Así, concluimos que esta es la tarea de la filosofía por venir, porque como ha escrito Niki Giannari, con quien empezábamos este capítulo:

Los hombres olvidarán estos trenes
como olvidaron aquellos otros.
Pero la ceniza recuerda.

⁹²⁶ Celan, P., *op. cit.*, p. 212.

CONCLUSIONES

Aunque a lo largo de nuestra exposición ya han aparecido de forma fragmentaria e interrumpida algunas conclusiones, necesitamos reunir en las próximas páginas las consecuencias que se derivan de este trabajo. En primer lugar, tenemos que reconocer que nuestra investigación se encuentra en un campo bipolar de fuerzas que podemos reconducir a las nociones de derecho y vida. Así, aunque hayamos empleado diversas gramáticas para respetar en cada ocasión el trabajo de nuestros dos autores principales – Agamben y Esposito –, hemos intentado conservar la discusión en los límites proporcionados por esa tensión. Y, sin embargo, no puede decirse que nuestra aproximación se haya dado dentro de ese campo, sino más bien, habría que reconocer que nos hemos acercado al espacio en el que se encuentran la vida y el derecho para intentar comprenderlo desde un lado. En este sentido, hemos querido hacer nuestra la forma de investigación oblicua, que arroja una mirada de soslayo sobre el objeto de su trabajo.

I. El paradigma de la biopolítica occidental: El método arqueológico propuesto por los autores no pretende identificar un origen claramente delimitado al que dirigirse sino, más bien, la irrupción a lo largo de la historia de algunos paradigmas que parecen completamente desterrados. Las páginas que hemos dedicado a pensar sobre la conexión entre acontecimientos pasados y presentes, reuniéndolos en un único dispositivo, no tienen la intención de responsabilizar a los primeros de la suerte de los segundos, sino entender el modo de comportarse de los paradigmas. Con el fin de esclarecer su funcionamiento, nos hemos servido de dos claves interpretativas: la del *homo sacer* agambeniana y la inmunitaria de Esposito. Aunque ambos paradigmas se presentan como vectores explicativos de la reunión entre la vida y el derecho, la forma en la que operan es diferente.

En el caso de Agamben, su investigación sobre el paradigma se concentra en los momentos de excepción. En lugar de tomar ejemplos que se repiten a lo largo de la historia para extraer una interpretación continuista, Agamben hace suyas figuras en

situación de excepción. El paradigma del *homo sacer* permite explicar la biopolítica a partir del estudio de figuras que se han visto desplazadas del escenario político. Así, consigue explicar la reunión entre la vida y el derecho en Roma a partir de la figura que representa la exclusión del orden jurídico: *el homo sacer*. De forma análoga, nosotros hemos tomado la figura del migrante carente de derechos —no reconocido— para explicar la biopolítica contemporánea a partir de la excepción que representa su vida. En este sentido, podemos decir que hemos hecho nuestro el método paradigmático de Agamben de dirigir la atención a figuras de diferentes momentos históricos para mostrar cómo se repiten.

Diferente es la propuesta del paradigma inmunitario de Esposito, que encuentra en la filología la herramienta interpretativa para justificarse. En primer lugar, individualiza en la raíz *munus* el vector explicativo de la *communitas* y su anverso, la *immunitas*. En segundo lugar, es capaz de reconocer en la modernidad el inicio del paradigma inmunitario como el momento en el que la política pasa a ocuparse de la protección de la vida a través de su negación. Lo que nos ha interesado a nosotros es el análisis del aparato jurídico que Esposito propone a partir del sistema inmunitario.

Para nuestro objeto de estudio, el dispositivo de la ciudadanía, hemos intentado articular lo que pensamos que son las ventajas que representan el paradigma del *homo sacer* Agamben y el paradigma inmunitario de Esposito. En este sentido, nosotros también hemos empleado el recorrido arqueológico a partir de la identificación de diferentes figuras para examinar qué mecanismo de bando opera en la ciudadanía a partir de los elementos excluidos. Y así como Agamben explica la tanatopolítica del siglo XX a partir de la vida del *musulmänner* excluida del ordenamiento jurídico, nosotros tomamos el apátrida y el migrante sin fuerza de ley como la excepción que nos permite comprender el dispositivo de la ciudadanía y la biopolítica contemporánea. Creemos que el análisis de figuras excluidas de otras épocas nos permite mostrar cómo el método arqueológico revela la incursión que hace el pasado en el presente, la entrada por la que se cuela en la herida que aquel había dejado. Por otro lado, ha sido el paradigma inmunitario de Esposito el que nos ha entregado la clave interpretativa del aparato jurídico como elemento que protege la vida a través de su negación. Además, su estudio nos ha ofrecido un gran léxico médico con el que hemos podido abordar la cuestión de la ciudadanía.

En conclusión, los paradigmas de Agamben y Esposito no solo no han sido excluyentes, sino que hemos podido tomar algunos de sus elementos para reunirnos en torno al dispositivo de la ciudadanía.

II. El origen de la biopolítica. Nuestro trabajo ha intentado poner en evidencia la discusión indirecta entre Agamben y Esposito en torno al momento en el que la vida y la política se encuentran. Así, hemos visto que, para el primero, el acontecimiento fundacional de la biopolítica consiste, en primer lugar, en la producción de una cesura en el interior del hombre y, en segundo, en la exclusión de uno de los dos términos. De esta forma, para Agamben el acontecimiento que permite inaugurar la biopolítica occidental es la exclusión de la *zoé* de la vida política –*bíos*– que toma formulación en la obra de Aristóteles. El prolijo análisis que realiza de los textos clásicos le lleva a plantear un origen de la biopolítica occidental que puede justificar con el mecanismo de bando.

Por otro lado, hemos visto cómo, para Esposito, el cruce entre la vida y la política, el nacimiento de la biopolítica, puede ser reconducido al surgimiento del paradigma inmunitario de la mano de la filosofía hobbesiana. Lo decisivo para su filosofía no es la cesura que la filosofía griega introduce en el hombre –que Agamben sitúa en el origen–, sino cierta forma de hacer política que toma como objeto la vida. En este sentido, el paradigma inmunitario ofrece las herramientas interpretativas para evidenciar un cambio de dirección en la forma de hacer política a partir de la modernidad. El proceso de desubjetivación que lleva a cabo la filosofía hobbesiana al situar al hombre como súbdito del soberano y, en ese gesto, hacerlo extraño a sí mismo, toma un papel principal en el desarrollo del sistema inmunitario.

Para nuestra investigación ha sido imprescindible el estudio de Esposito porque nos ha permitido analizar nuestro objeto de estudio, la ciudadanía, desde un lenguaje médico del que carecíamos. En detrimento de la continuidad con cambios de superficie que pretende Agamben, Esposito consigue evidenciar que se puede –y se debe– reconocer un cambio en la forma de hacer política a partir de la modernidad. El uso de metáforas mecanicistas, pero, sobre todo, organicistas para describir el comportamiento del Estado ofrece un anclaje teórico que permite comprender la incursión de la medicina en el

espacio político del último siglo⁹²⁷. La representación de la comunidad como subjetividad más vasta, como un cuerpo que en última instancia se desarrolla y tiene las necesidades de un cuerpo individual es lo que se vuelve decisivo para nuestras conclusiones. Para este trabajo, no solo es importante la forma en la que la política se aproxima a la vida del hombre sino, también, cómo la política construye un cuerpo –el cuerpo social– sobre el que aplica sus medidas biopolíticas.

La literatura examinada en el segundo capítulo a propósito de los totalitarismos del siglo XX nos ha permitido reconocer otros textos en los que se narra la ciudad como cuerpo. Sin embargo, no solo en la modernidad sino también en textos clásicos aparece el relato de la comunidad como cuerpo –con sus dolencias y enfermedades que el político debe sanar–. De nuestro trabajo se desprende una crítica parcial al inicio del paradigma inmunitario que Esposito identifica en la modernidad. Como ya hemos visto, el uso de vocabulario médico para hablar de la comunidad es mucho anterior a los textos hobbesianos y, por tanto, no puede ser esta caracterización la que de origen a la modernidad. No obstante, concedemos cierta singularidad al momento moderno estudiado por Esposito en tanto que momento de desubjetivación del hombre al convertirse en súbdito, pero la protección negativa de la vida, que es la definición de sistema inmunitario, podemos encontrarla en la figura del bando agambeniana.

Nuestra conclusión es que el paradigma inmunitario, central en nuestro trabajo por las ventajas explicativas a las que hemos hecho referencia, puede encontrarse en literatura anterior a la modernidad y, por tanto, se puede hablar de un comienzo de la biopolítica antes de la modernidad. Sin embargo, no ha sido objeto de este trabajo intentar dilucidar un origen concreto de una determinada forma de hacer política sino, más bien, delimitar su forma de actuar y, sobre todo, sus consecuencias.

III. Sobre las consecuencias de la biopolítica. La discusión entre Esposito y Agamben en torno a la –necesaria o no– deriva tanatopolítica de la biopolítica sabemos que no encuentra un espacio de reconciliación. De nuestra investigación se derivan algunos análisis que nos obligan a tomar partido en este debate. Lo que se encuentra en este caso

⁹²⁷ Cf. *supra* II. 1.3 de este trabajo.

en el centro neurálgico de la discusión entre Agamben y Esposito no es el origen de lo que llamamos biopolítica, sino sus consecuencias a partir de la interpretación que proponen de la relación entre los términos que conforman la noción de biopolítica: vida y política.

Ya vimos cómo para Agamben la biopolítica era necesariamente tanatopolítica en tanto que, desde Aristóteles, el polo político *–bíos–* es el que se sobrepone y somete a la vida *–zoé–*. Como sabemos, el paradigma inmunitario entrega a Esposito la herramienta para no tener que asumir el sometimiento de uno de los términos *–vida o política–* que componen la biopolítica. De esta forma, Esposito consigue distinguir entre inmunidad afirmativa y biopolítica como tanatopolítica⁹²⁸. La distinción que realiza Esposito entre inmunización y autoinmunización permite pensar un escenario, como él mismo hace, de una inmunidad afirmativa que ponga en el centro la vida sin aniquilarla. En este sentido, Esposito evita entregar la práctica biopolítica al potencial autoinmunitario a través de la introducción del concepto de biopolítica afirmativa, que propone apoyado en la literatura médica sobre el sistema inmunitario. Sin embargo, como veremos a continuación, este planteamiento presenta algunos interrogantes difíciles de responder.

Por ahora, podemos decir que la discusión sobre la necesaria sobreposición de uno de los términos *–vida o política–* lleva nuestra investigación a concluir que las posiciones hasta ahora examinadas tienen un carácter parcial y fragmentario. Como hemos examinado en el dispositivo de la ciudadanía, para nosotros central en el análisis biopolítico, aquel no puede sino actuar según el patrón de bando y exclusión y, por tanto, conlleva necesariamente una deriva tanatopolítica de la que no puede desprenderse.

Consecuentemente, tenemos que concluir que la deriva tanatopolítica de la práctica inmunitaria es necesaria y no puede ser reformulada en los términos afirmativos que quiere Esposito. Nuestra investigación revela, particularmente a partir de la noción de ciudadanía, unas consecuencias de las que la práctica biopolítica no puede deshacerse. Sin embargo, esto no dirige a la filosofía agambeniana hacia un horizonte catastrófico de carácter teleológico. **En resumen, nuestra investigación toma parcialmente algunas conclusiones de la propuesta agambeniana: la deriva tanatopolítica necesaria de la**

⁹²⁸ Sobre la posición de Esposito en esta cuestión, véase la entrevista realizada por Gonzalo Velasco publicada en *Dall'impolitico al impersonale: conversazione filosofiche*, op. cit., pp. 169-177.

práctica biopolítica que nosotros explicamos con el vocabulario del paradigma inmunitario.

IV. La (im)posibilidad de una inmunidad afirmativa. Examinando los estudios realizados por Esposito acerca de la posibilidad de concebir una inmunidad en términos afirmativos, nos hemos encontrado con una serie de problemas. El primero es la propia tensión entre el sistema inmunitario y el espacio de la comunidad. Estamos de acuerdo con Esposito cuando afirma: «La *immunitas* se inscribe en el reverso lógico de la *communitas*: inmune es el “no ser” o el “no tener” nada en común»⁹²⁹ y, precisamente por eso, pensar una inmunidad que potencia la comunidad se vuelve bastante complicado. Parece más bien que la consecuencia lógica de la inmunidad es la rebelión autodestructiva del cuerpo contra sí mismo, como han subrayado Derrida y Agamben⁹³⁰. Sin embargo, Esposito apela a una segunda posibilidad para el destino de la inmunidad a partir de «la apertura a su reverso común»⁹³¹. Este gesto que Esposito concede sin mayores dificultades, no nos parece evidente. ¿Qué implicaciones tiene decir que el sistema inmunitario puede dirigirse a su reverso común o, en última instancia, hacer una inmunidad colectiva? En primer lugar, se corre el riesgo de anular el sistema inmunitario en el gesto que pretende hacerlo dirigirse a su opuesto. Los ejemplos que Esposito encuentra en la literatura médica no coinciden necesariamente con su traducción filosófica. Los casos señalados de trasplantes, transfusiones, implantes y embarazos representan a la perfección el relato de un sistema inmunitario que puede tolerar elementos externos ajenos a él, pero que, no obstante, no consigue conservar una apertura total porque, de lo contrario, se negaría a sí mismo. Esta observación, desde luego, no escapa a la investigación de Esposito, pues, si por un lado emplaza el sistema inmunitario a la apertura de su reverso, por el otro tiene que custodiar su diferencia, evitando que se confunda con aquella.

Por tanto, no podemos evitar esta tensión entre una inmunidad común que se dirige a aquel miembro que le es ajeno y su necesidad de producir diferencias para seguir

⁹²⁹ Esposito, R., *Bíos*, op. cit., p. 65 [ed. cast.: 83].

⁹³⁰ Cf. II. 1. 2 de este trabajo.

⁹³¹ Esposito, R., *Immunitas*, op. cit., p. 187 [ed. cast.: 201].

actuando como sistema productor y reconocedor de elementos extraños. Incluso cuando Esposito renuncia a la interpretación clásica del sistema inmunitario y aspira a modificar su naturaleza a partir de los estudios médicos, incurre en un error que debilita sustancialmente su argumentación. Que el sistema inmunitario puede integrar elementos extraños implica que es capaz de distinguir qué le es propio y qué no y, por consiguiente, dirigir la actividad del sistema inmunitario a su reverso común no implica que este cese de producir elementos extraños que excluir. En última instancia, parece tratarse tan solo de una cuestión de apertura e inclusión del sistema inmunitario más que de un cambio sustancial de naturaleza. Cuando Esposito reconoce la *immunitas* como el reverso de la *communitas* niega la posibilidad de una inmunidad común –al menos en el sentido pleno que a continuación examinaremos–. De esta forma, parece que, sin querer renunciar a la especificidad propia del sistema inmunitario, Esposito no puede escapar a las funciones modernas del paradigma.

Por un lado, ya señalamos que la propia noción de inmunidad implica una necesaria delimitación del cuerpo al que se dirige el sistema inmunitario y, en este sentido, dirigir el sistema inmunitario a su reverso introduce la cuestión de la delimitación de esa comunidad. Si la inmunidad se presenta como el aparato jurídico de una determinada comunidad, ahora en términos inclusivos, esto sigue implicando un proceso de distinción y filtración y, por tanto, de exclusión. La propuesta de una comunidad biopolítica afirmativa en los términos que contempla Esposito no puede renunciar a las políticas de ciudadanía y filtración que hemos criticado en esta investigación. Como mucho podría elaborar unas leyes más inclusivas, pero, en los términos en los que plantea la cuestión Esposito, es necesaria la conservación de la comunidad para la preservación de la vida. En este sentido, nos parece insuficiente y parcial la revisión que lleva a cabo del sistema inmunitario. Nuestra propuesta es que el problema reside en que el desarrollo del sistema inmunitario en *Immunitas* y *Bíos* no asume la figura impersonal que, quizá, podría permitir ese giro al que Esposito emplaza al sistema inmunitario.

Por otro lado, en *Terza persona*, donde podría tomar la figura del impersonal para pensar esa nueva formulación de la *immunitas*, Esposito parece abandonar el paradigma inmunitario. Y, no obstante, esto no quiere decir que la renuncia a articular inmunidad e impersonal sea involuntaria. Quizá la imposibilidad que reconoce de «usar en otro sentido» el dispositivo de la persona y, así, la producción de exclusión que el dispositivo arrastra, sea la razón por la que Esposito no consigue formular afirmativamente una

inmunidad del impersonal. Podemos comprobar cómo las dos propuestas, la que aparece en *Immunitas* y *Bíos* y aquella de *Terza persona* se encuentran en una tensión irreconciliable en torno a la capacidad que tienen los dispositivos para aparecer en sentido afirmativo. Si en sus primeras obras el sistema inmunitario podía ser reinterpretado a partir de una lectura afirmativa, situando la vida en el centro, en *Terza persona* el dispositivo de la persona no consiente una formulación afirmativa —precisamente por el mecanismo de exclusión del que no puede desprenderse—. Así, tenemos que concluir que, según nuestra investigación sobre el dispositivo de ciudadanía, no es posible pensar una inmunidad de carácter afirmativo. Sin embargo, lo que sí podemos pensar es una inmunidad más inclusiva que, aun así, se mantiene en el paradigma inmunitario de la exclusión.

V. Una aproximación al papel que tiene que desempeñar el derecho. A lo largo del trabajo nos hemos encontrado con una tensión producida por la reflexión en torno al derecho entre nuestros dos autores principales. Por un lado, a través de la reformulación del sistema inmunitario encontrábamos en Esposito la posibilidad de articular el aparato jurídico en términos afirmativos, situando la vida en el centro y, por el otro, en la obra de Agamben, descubrimos la necesidad de hacer inoperoso o desactivar el aparato jurídico. En última instancia, el problema sobre el que gira esta cuestión se encuentra, una vez más, en cómo entendemos el destino de los dispositivos biopolíticos. De esta forma, mientras que, para Agamben, aquellos están condenados desde su origen, para Esposito, por lo menos el paradigma inmunitario, puede modificar su uso mediante una nueva lectura.

Nosotros nos hemos interesado por la forma que adquiere el aparato jurídico a partir de la lectura de este como principal dispositivo del sistema inmunitario. La ventaja que ofrece la interpretación de Esposito es que permite entender el derecho desde su operación de exonerar a los individuos del *munus* común que los vincula a los otros en la comunidad. En cierto sentido, el juicio que realiza Esposito de la capacidad delimitadora y protectora del derecho es compartido por Agamben cuando identifica en el aparato jurídico la máquina que produce la cesura en el hombre que le obliga a someter una parte de su naturaleza. De hecho, el análisis de ambos autores coincide a propósito del papel que

ejerció el derecho durante el nazismo en los procesos de despersonalización⁹³². Sin embargo, en lo que reina el desacuerdo es respecto al destino del derecho para escapar de la práctica tanatopolítica en la que parece inmerso. En este sentido, si asumimos que el derecho es el principal dispositivo que permite procesos de personalización y despersonalización, el escenario que se plantea solo puede contemplar o bien su desactivación o su reformulación de tal forma que evite la deriva tanatopolítica.

Según Agamben, ya vimos que la única solución para un cambio de paradigma ontológico que libere al hombre de la escisión que introduce la máquina antropológica aristotélica pasa por la desactivación de aquella y, por consiguiente, la desactivación del derecho. Precisamente el texto que dedica a revisar el estudio sobre el apátrida realizado por Arendt tiene un título que anticipa la idea de superación: «Más allá de los derechos del hombre». El título guarda un potencial transgresor respecto al derecho, que no tiene que ser ampliado de tal forma que se incluya a los apátridas, sino que, más bien, tiene que ser excedido o superado. Al comienzo de nuestra investigación mostramos el funcionamiento de la potencia destituyente que Agamben dirigía, oblicuamente, al aparato jurídico. Sin ofrecer herramientas prácticas para esta destitución de la potencia de muerte del derecho, Agamben se limitó a indicar la marcada necesidad de hacer inoperoso el derecho para evitar una catástrofe biopolítica. En aquel momento, nosotros nos mostramos críticos con esta propuesta y señalamos el absurdo al que había llevado a Agamben en el plano práctico su compromiso con su lectura teórica⁹³³.

Desde luego, el planteamiento de Esposito del sistema inmunitario en clave afirmativa y, por otro lado, su indicación de la imposibilidad de deshacernos del reverso inmunitario de la comunidad, ofrece más herramientas para pensar en términos políticos una transformación del derecho. No obstante, su propuesta conlleva dificultades en el plano ontológico sobre la naturaleza de los dispositivos que no benefician su interpretación práctica. Como veremos a continuación a partir del elemento propio de nuestra investigación, el dispositivo de la ciudadanía, nos vemos obligados a volver a

⁹³² Hemos comentado ampliamente en la primera parte de esta investigación la obra que forma parte de *Homo sacer* en la que Agamben se dedica exclusivamente a la figura límite entre la vida y la muerte producida por el nazismo: el *Muselmann*. En *Quel che resta di Auschwitz* Agamben estudia la generación del musulmán desde el aparato jurídico del nazismo y evidencia la complicidad entre el derecho y los procesos de despersonalización. Por otro lado, Esposito ha dedicado varios artículos, además de capítulos en sus obras, a exponer el vínculo necesario entre el aparato jurídico y las prácticas tanatopolíticas del nazismo.

⁹³³ Cf. I. 2. 3 de este trabajo.

situar en el horizonte la posibilidad de una desactivación del aparato jurídico. La imposibilidad de representar un escenario en el que el derecho puede hacerse inoperoso nos lleva a la aporía que, en un primer momento, no aceptamos: la necesidad de dar respuesta a los millones de personas de personas que se encuentran excluidos de la comunidad de los hombres por el aparato jurídico. Nos encontramos ante una indigencia intelectual producto de llevar la teoría a términos prácticos. Diremos que, quizá, la conclusión de la necesaria desactivación del derecho solo puede inspirar la realidad y nada más –o nada menos–.

VI. Solo nos queda desactivar la ciudadanía. A lo largo de nuestra investigación, nos hemos aproximado de diferentes formas al dispositivo de la ciudadanía como la herramienta, a nuestro entender central, de la política occidental. Cuando introdujimos el trabajo de Esposito sobre el sistema inmunitario, señalamos cómo para nosotros una de las principales prácticas de delimitación que aquel llevaba a cabo se realiza a través del dispositivo de la ciudadanía. De esta forma, este se convirtió en central para nuestro trabajo y así lo quisimos reconocer cuando dedicamos algunos apartados a practicar un análisis arqueológico de su presencia en la historia y los relatos de Occidente. Lo que nuestra investigación reveló fue que, desde el momento fundacional de la ciudadanía romana, pero también en su antecedente mítico en Atenas, el dispositivo de la ciudadanía integra la práctica que Agamben reconoce con el nombre de bando. Para que un hombre pueda convertirse en sujeto de pleno derecho tiene que ser reconocido como perteneciente a una comunidad que puede usar la fuerza para hacer que funcione el aparato jurídico; en otras palabras, para ser sujeto de pleno derecho es necesario ser un ciudadano reconocido por el Estado.

El recorrido que hemos ofrecido del dispositivo de la ciudadanía, a través del mito de autoctonía en Atenas, no deja lugar a dudas: la figura del ciudadano introduce desde su origen una cuota de exclusión en la comunidad. Esto quiere decir que la figura del apátrida que denuncia Arendt en la primera mitad del siglo XX no es sino la consecuencia lógica en forma de su figura límite del mito de autoctonía y del dispositivo de ciudadanía romana. Si esto es así y en el origen del dispositivo de ciudadanía se encuentra el mecanismo por el que se tiene que dejar excluir alguna vida para afirmar la del ciudadano, entonces no podemos pensar nuevas formas de hacer más inclusivo el dispositivo de la

ciudadanía si queremos acabar con esta dinámica. Y esto también es reconocido hasta cierto punto por Esposito cuando señala la función exclusiva y privativa que tiene el aparato jurídico y, por tanto, la imposibilidad de que este se convierta en universal⁹³⁴.

Por tanto, los resultados que hemos podido extraer de nuestro trabajo sobre la ciudadanía necesariamente nos han llevado a señalar la importancia de pensar fuera de ella en lugar de intentar hacerla más inclusiva. En este sentido, creemos que las tentativas por construir una forma de ciudadanía más amable —a través de mecanismos que faciliten su acceso— no podrían convertirse en una solución a lo largo plazo. La ciudadanía no puede desprenderse de su pretensión de constituirse como identidad colectiva y, por tanto, en contraposición con otra identidad a la que tiene que excluir para afirmarse⁹³⁵. Por consiguiente, tenemos que rechazar las propuestas de ese oxímoron que es la ciudadanía cosmopolita⁹³⁶ porque no es un problema de la flexibilidad del dispositivo para incluir a más o menos personas, sino del mecanismo de bando que lo forma. En este punto, es donde la posibilidad de pensar la desactivación del dispositivo de la ciudadanía se vuelve central para nuestro trabajo. La constatación de la imposibilidad de hacer universal la condición de la ciudadanía nos obliga a explorar la posibilidad de una reflexión fuera del derecho, alejada de la ciudadanía y, en última instancia, de la pretensión de convertir a los hombres en personas susceptibles de ser sujetos de justicia. Que esto pueda llevarse a cabo con la singularidad impersonal es algo que está por ver.

VII. La centralidad del impersonal para la filosofía que viene. La reunión que en momentos muy diferentes de sus obras se produce entre Agamben y Esposito en torno a la singularidad impersonal no puede pasar desapercibida para nuestra conclusión. Como ya señalamos, parece algo característico no solo de estos dos autores, sino quizá de la propia corriente que nombramos como *Italian Thought*⁹³⁷. El centro neurálgico del debate

⁹³⁴ Cf. II. 2. 1.

⁹³⁵ Para esta lectura de la ciudadanía como identidad colectiva, véase el trabajo de Sergio Tamayo Flores-Alatorre, *Crítica de la ciudadanía* (México, D.F: Siglo Veintiuno Editores, 2010).

⁹³⁶ «Podríamos decir, por tanto, que el reconocimiento de la ciudadanía social es *conditio sine qua non* en la construcción de una ciudadanía cosmopolita que, por ser justa, haga sentirse y saberse a todos los hombres ciudadanos del mundo», en Cortina, A., *op. cit.*, p. 222.

⁹³⁷ También es posible identificar en el pensamiento de Toni Negri esa aspiración impersonal, aunque este la formula en términos colectivos, en su noción de *multitudine* —claro que a Negri no le interesa escapar de la gramática económica y eso dificulta bastante el diálogo con los otros autores—. Y, sin embargo, sigue sin entenderse por qué Negri quiere que esa multitud que debe combatir al Imperio se convierta en un sujeto cuando, precisamente, la ventaja que parece ofrecer es que es impersonal. Cf. «De Singularitate 2», en

biopolítico italiano parece desplazarse a los alrededores de la singularidad impersonal. Una figura que se sitúa fuera del derecho, que no puede ser representada por este⁹³⁸ y que, por esa exterioridad que la distancia de las categorías tradicionales de la filosofía política consigue, en cierto sentido, superarlas. Y, sin embargo, nos preguntamos: ¿quién es esta singularidad impersonal? Cualquiera, una tercera persona que, en tanto que tercera o cualquiera, no es persona. Una singularidad que escapa de la gramática personalista y que no puede formularse en términos jurídicos. Una singularidad que, como anticipó Weil, se relaciona con la justicia y no entiende el lenguaje comercial del derecho⁹³⁹.

Lo que se produce en este escenario es una *concordia discors* entre los autores examinados que, aunque proponen interpretaciones discordantes sobre la relación entre la singularidad impersonal y la justicia, coinciden en la centralidad del impersonal para pensar un paradigma ontológico que supere los problemas derivados de la gramática de la identidad. En este sentido, tenemos que examinar las consecuencias que implica la introducción del impersonal para el discurso filosófico-político. En primer lugar, la comunidad que pueden formar estas singularidades impersonales no puede coincidir con aquella en la que habitaban personas agrupadas alrededor de una identidad compartida. La propia representación de la comunidad, todavía más importante, del Estado, se ve radicalmente modificada por esta singularidad impersonal. Esto quiere decir que al destituir la noción de persona y, por consiguiente, el dispositivo de la ciudadanía, la representación del Estado y de su aparato jurídico es atacada en su estructura interna. Destituyendo el dispositivo de la persona, arquitrabe del imponente edificio del derecho, se deja paso a una forma de comunidad sin personas. Una forma de coexistencia que no tiene fundamentos y que vincula a través del *munus* compartido a las singularidades sin confundirlas y sin que puedan agruparse en torno a una identidad común. Así, la comunidad que plantean desde diferentes lugares Agamben y Esposito es una comunidad que no puede ser representada, sino experimentada⁹⁴⁰.

Michael Hardt y Antonio Negri, *Comune: oltre il privato e il pubblico* (Milano: Rizzoli, 2010), pp. 374-381; Negri, T. y Hardt, M., *Imperio*, op. cit., pp. 343 y ss.

⁹³⁸ Merece la pena recordar cómo Agamben identifica en las protestas de Tiananmén la expresión de singularidades impersonales y por qué aquellas, al ser irrepresentables para el Estado, se vuelven intolerables y son sofocadas por todos los medios. Cf. «Tiananmén», en Agamben, G., *La comunità che viene*, op. cit., pp. 58-60 [ed. cast.: 54-55].

⁹³⁹ Ya nos hemos referido al artículo de Rita Fulco en Amigoni F., y Manara, F., *Pensare il presente con Simone Weil*, op. cit.

⁹⁴⁰ Dirijimos nuestra atención al excelente trabajo de revisión de las propuestas impersonales de Esposito y Agamben del profesor Saidel, al que agradecemos haber compartido de una forma tan generosa su trabajo

Esta es quizá la conclusión más difícil de nuestra investigación, porque nos vemos constantemente interpelados por la irrepresentabilidad que acompaña a esta propuesta. La política de la vida, eso que Esposito llama una biopolítica de la vida y no sobre la vida, así como la forma-de-vida agambeniana, son difícilmente articulables en términos políticos. Y esta dificultad se debe a que somos incapaces de pensar una política que no precise del derecho, una política que no esté completamente separada de la vida y que, por consiguiente, se aplique sobre esta. Es este el regalo que nos entrega la reflexión sobre el impersonal: pensar fuera del léxico político occidental. Lo que nos permite este regalo es destituir –y no necesariamente destruir– las categorías que circunscriben el espacio de la reflexión política. El regalo es, por tanto, un juego⁹⁴¹. Un juego que interrumpe la lógica establecida por las categorías filosóficas y que permite, durante el tiempo que dure el juego, imaginar nuevos escenarios. Esto es lo que quiere decir destituir las categorías filosófico-políticas occidentales: desprenderse de la lógica establecida por la máquina antropológica para explorar los diferentes escenarios en los que una singularidad impersonal podría darse.

A lo largo de nuestra investigación, hemos intentado mostrar que la singularidad impersonal es una potencia destituyente que nos ofrece la posibilidad de suspender la máquina antropológica y su práctica excluyente. No obstante, nos gustaría ser perfectamente claros: no creemos que exista una traducción política directa. Y, sin embargo, no consideramos que esto invalide la reflexión sobre el impersonal. Al contrario, entendemos que su potencial reside en otro lado: en que, como juego, ilusiona (*in-ludere*), permite pensar nuevos escenarios en los que el individuo no actúa como dispositivo productor de exclusión. Nos lleva a imaginar una total destitución de la máquina antropológica y del aparato jurídico.

Hasta dónde podamos llegar con este juego es una decisión de los hombres y mujeres que hacen la filosofía por venir.

con nosotros. Cf. *Re-trait de la comunidad: el pensamiento impolítico de lo común en Nancy, Agamben y Esposito*, op. cit., pp. 437 y ss.

⁹⁴¹ Sobre el estudio del juego de Agamben, cf. «El país de los juguetes», en Agamben, G., *Infancia e historia*, op. cit., pp. 95-128.

CONCLUSIONI

Sebbene nel corso della nostra presentazione siano già apparse alcune conclusioni in modo frammentario e sconnesso, nelle prossime pagine dovremo raccogliere le conseguenze che derivano da questa tesi. In primo luogo, è necessario risaltare che la nostra ricerca si colloca nel campo bipolare formato dalle nozioni di diritto e vita. Pur avendo utilizzato diverse grammatiche con il fine di rispettare in ogni occasione il lavoro dei nostri due autori principali –Agamben ed Esposito–, abbiamo cercato di mantenere la discussione entro i limiti previsti da questa tensione. Nel contempo, non possiamo affermare che la nostra ricerca si collochi già all’interno di tale campo. Piuttosto, dovremmo riconoscere che ci siamo avvicinati allo spazio in cui si trovano vita e diritto per cercare di comprenderlo da un lato. In questo senso, abbiamo voluto realizzare un’indagine trasversale, che gettasse uno sguardo di traverso sull’oggetto del proprio studio.

I. Il paradigma della biopolitica occidentale. Il metodo archeologico proposto dagli autori non ha lo scopo di identificare un’origine chiaramente definita di certi paradigmi, ma piuttosto quello di segnalare il loro affioramento nel corso della storia quando sembravano ormai banditi. Le pagine che abbiamo dedicato alla connessione tra eventi passati e presenti, talvolta riunendoli in un unico dispositivo, non intendono dunque definire una relazione di causalità tra gli uni e gli altri. L’obiettivo di tali accostamenti non è altro che quello di comprendere il comportamento dei paradigmi. Per chiarire il loro funzionamento, abbiamo usato due chiavi interpretative: quella dell’*homo sacer* agambeniano e quella immunitaria di Esposito. Sebbene entrambi i paradigmi vengano presentati come vettori esplicativi dell’intersezione tra vita e diritto, il modo in cui operano presenta alcune differenze.

Nel caso di Agamben, l’indagine sul paradigma si concentra sui momenti di eccezione. Anziché cercare esempi che si ripetano nel corso della storia per estrarre un’interpretazione continuativa, Agamben si concentra sulle anomalie. Il paradigma

dell'*homo sacer* ci consente di spiegare la biopolitica a partire dallo studio delle figure che sono state rimosse dalla scena politica. Così, riesce a spiegare l'incontro tra vita e diritto nell'antica Roma partendo da una figura che rappresenta l'esclusione dall'ordine legale: l'*homo sacer*. Allo stesso modo, noi abbiamo preso la figura del migrante senza diritti –non riconosciuta– per spiegare la biopolitica contemporanea, in virtù della sua condizione eccezionale. In questo senso, possiamo dire che abbiamo adottato il metodo paradigmatico di Agamben per dirigere l'attenzione su alcune figure tratte da diversi momenti storici per poter mostrare la loro ripetizione.

Diversa è la proposta del paradigma immunitario di Esposito, che trova nella filologia lo strumento interpretativo necessario a giustificare la propria tesi. Innanzitutto, identifica nella radice *munus* la chiave interpretativa del termine *communitas* e la sua controparte, l'*immunitas*. In secondo luogo, è in grado di riconoscere nella modernità l'inizio del paradigma immunitario, inteso come il momento in cui la politica diventa responsabile della protezione della vita attraverso la sua negazione. Ai fini di questa tesi, l'elemento più interessante è l'analisi dell'apparato giuridico che Esposito propone partendo dal sistema immunitario.

Per poter inquadrare l'oggetto del nostro studio, vale a dire, il dispositivo della cittadinanza, abbiamo tentato di articolare gli strumenti che abbiamo ritenuto vantaggiosi del paradigma dell'*homo sacer* di Agamben e del paradigma immunitario di Esposito. Abbiamo utilizzato il metodo archeologico per comprendere quale meccanismo laterale operi nella cittadinanza; e proprio come Agamben spiega la tanatopolitica del ventesimo secolo attraverso la vita esclusa dal sistema legale del *musulmänner*, noi prendiamo l'apolide e il migrante come l'eccezione che ci consente di comprendere il dispositivo della cittadinanza e della biopolitica contemporanea. In tal senso, crediamo che l'analisi archeologica delle figure escluse ci permetta di mostrare l'incursione di alcuni meccanismi passati nel presente. D'altro canto, il paradigma immunitario di Esposito ci ha fornito gli strumenti fondamentali per poter analizzare l'apparato giuridico, inteso come elemento che protegge la vita attraverso la sua negazione. Inoltre, attraverso i suoi testi abbiamo scoperto un vocabolario medico che si è rivelato estremamente utile per affrontare la questione della cittadinanza.

Per concludere, i paradigmi di Agamben ed Esposito non solo non si sono rivelati escludenti, ma ci hanno offerto anche alcuni elementi che abbiamo potuto riunire attorno al dispositivo della cittadinanza.

II. L'origine della biopolitica. La nostra tesi ha tentato di evidenziare che esiste una discussione indiretta tra Agamben ed Esposito rispetto al punto di incontro tra vita e politica. Abbiamo visto che per il primo l'evento fondante della biopolitica consiste, innanzitutto, nella produzione di una cesura all'interno dell'essere umano e, in secondo luogo, nell'esclusione di uno dei due termini. Per Agamben, l'evento che inaugura la biopolitica occidentale è l'esclusione della *zoé* dalla vita politica –*bíos* – così come viene interpretata da Aristotele.

D'altro canto, abbiamo visto che per Esposito l'origine della biopolitica può essere individuata nell'affioramento del paradigma immunitario presente nella filosofia hobbesiana. Il fattore decisivo non sarebbe la cesura che la filosofia greca introduce nell'essere umano, ma piuttosto un certo modo di fare politica che prende la vita come suo oggetto. Secondo questa visione, il processo di desoggettivazione condotto dalla filosofia hobbesiana, che colloca l'uomo come suddito del sovrano e lo rende in tal modo estraneo a sé stesso, ha un ruolo predominante nello sviluppo del sistema immunitario.

Come abbiamo menzionato anteriormente, l'analisi delle opere di Esposito è risultata estremamente rilevante per questa tesi; anche perché, fra le altre cose, ci ha permesso di sviluppare la nostra visione della cittadinanza attraverso un linguaggio del quale eravamo carenti, ovvero il vocabolario medico. Inoltre, a scapito della visione continuista –con cambiamenti superficiali– proposta da Agamben, Esposito riesce a dimostrare che si può –e si deve– riconoscere un cambio nel modo di fare politica a partire dalla modernità. L'uso delle metafore meccanicistiche e soprattutto organicistiche per descrivere il comportamento dello Stato rappresenta un ancoraggio teorico che ci consente di comprendere l'incursione della medicina nello spazio politico del secolo scorso⁹⁴². La rappresentazione della comunità come soggettività più ampia, come corpo bisognoso e in continuo sviluppo, è di fondamentale importanza per le nostre conclusioni. Effettivamente, bisogna analizzare non solo il modo in cui la politica si avvicina alla vita dell'essere umano, ma anche il modo in cui la politica costruisce il corpo sociale sul quale applica le proprie misure biopolitiche.

Nel secondo capitolo abbiamo trattato alcuni testi riguardanti i totalitarismi del ventesimo secolo in cui la città viene rappresentata come un corpo. La tematica della comunità come corpo - con i suoi disturbi e le malattie che il politico deve guarire -,

⁹⁴² Cf. *supra* II. 1. 3.

tuttavia, non appare solo nella modernità, ma anche nei testi classici. Dalla nostra ricerca emerge dunque una critica parziale all'origine moderna del paradigma immunitario voluta da Esposito. Come abbiamo visto, l'uso del vocabolario medico per parlare della comunità avviene molto prima dei testi hobbesiani e, pertanto, non può essere questa la caratteristica che inaugura la biopolitica. Riconosciamo che esiste una certa singolarità nel momento studiato da Esposito, in quanto momento di desoggettivazione dell'essere umano che diventa suddito, ma crediamo che la protezione negativa della vita, che è la definizione del sistema immunitario, possa essere trovata anche nella figura del bando agambeniano.

La nostra conclusione è che il paradigma immunitario, fondamentale nella nostra ricerca per i vantaggi esplicativi a cui abbiamo fatto riferimento, possa essere trovato nella letteratura anteriore alla modernità e che quindi si possa parlare di un inizio precedente della biopolitica. Tuttavia, lo scopo di questo lavoro non è quello di chiarire l'origine di un certo modo di fare politica, ma piuttosto quello di determinare quale sia il suo funzionamento e, soprattutto, quali siano le sue conseguenze.

III. Sulle conseguenze della biopolitica. La discussione tra Agamben ed Esposito rispetto al carattere necessario – o meno – della deriva tanatopolitica dalla biopolitica non concede alcuno spazio ad una riconciliazione. A nostro avviso, sulla base della ricerca che abbiamo condotto, possiamo trarre alcuni spunti che ci obbligano a prendere una posizione all'interno del dibattito. In questo caso il centro nevralgico della discussione tra Agamben ed Esposito non si trova nell'origine di ciò che chiamiamo biopolitica, ma nelle conseguenze dell'interpretazione che danno ai termini che costituiscono questo concetto, vale a dire, vita e politica.

Abbiamo già visto che per Agamben la biopolitica contiene necessariamente una deriva tanatopolitica, dal momento che il polo politico dell'essere umano –*bíos*– si sovrappone e sottopone la vita –*zōé*–. Come sappiamo, il paradigma immunitario offre invece ad Esposito la possibilità di non dover postulare la sottomissione di uno dei termini sull'altro. Esposito riesce quindi a distinguere tra immunità affermativa e biopolitica

come tanatopolitica⁹⁴³. La distinzione tra immunizzazione e autoimmunizzazione di Esposito ci consente di pensare ad un'immunità affermativa che pone la vita al centro senza annientarla. In questo senso, Esposito evita di consegnare la pratica biopolitica al potenziale autoimmune attraverso l'introduzione del concetto di biopolitica affermativa, facendo riferimento alla letteratura medica sul sistema immunitario. Tuttavia, come vedremo in seguito, questo approccio solleva una serie di questioni difficili da risolvere.

Per ora, possiamo dire che la discussione sulla necessità di sovrapporre uno dei termini –vita o politica– porta la nostra indagine a concludere che le posizioni esaminate finora abbiano un carattere parziale e frammentario. Accettiamo il destino tanatopolitico della biopolitica basandoci sul paradigma immunitario; allo stesso tempo, il dispositivo della cittadinanza, a nostro avviso centrale per l'analisi biopolitica, può agire solo secondo il modello di bando ed esclusione e, pertanto, comporta necessariamente la deriva tanatopolitica proposta da Agamben.

Di conseguenza, dobbiamo concludere che la deriva tanatopolitica della pratica immunitaria è necessaria e non può essere riformulata nei termini affermativi voluti da Esposito. La nostra ricerca rivela, partendo dalla nozione di cittadinanza, una serie di conseguenze che la pratica biopolitica non può eliminare. Tuttavia, ciò non conduce la filosofia agambeniana verso un orizzonte teleologico catastrofico.

IV. La (im)possibilità di un'immunità affermativa. Analizzando gli studi condotti da Esposito sulla possibilità di concepire l'immunità in termini affermativi, abbiamo riscontrato una serie di problemi. Il primo è la tensione tra il sistema immunitario e lo spazio della comunità. Siamo d'accordo con Esposito quando dice: «*L'immunitas* fa parte del rovescio logico della *communitas*: immune è il “non essere” o “non avere” nulla in comune»⁹⁴⁴ e, proprio per questo, pensare ad un'immunità che ottimizza la comunità risulta complicato. Sembrerebbe piuttosto che la conseguenza logica di questa immunità negativa fosse la ribellione autodistruttiva dell'immunità contro sé stessa, come hanno sottolineato Derrida e Agamben⁹⁴⁵. Tuttavia, Esposito propone una seconda possibilità

⁹⁴³ Sulla posizione di Esposito riguardo a questa tematica, si veda l'intervista condotta da Gonzalo Velasco pubblicata su *Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche*, op. cit., pag. 169-177.

⁹⁴⁴ Esposito, R., *Bíos*, op. cit., p. 65 [ed. cast.: 83].

⁹⁴⁵ Cf. II. 1. 2

per il destino dell'immunità partendo dalla sua «apertura al suo contrario comune»⁹⁴⁶. Questo concetto non è affatto ovvio. Cosa significa che il sistema immunitario possa dirigersi al suo contrario comune o, in definitiva, rendere un'immunità collettiva? Prima di tutto, si corre il rischio di cancellare il sistema immunitario tentando di dirigerlo verso la sua controparte. Gli esempi che Esposito trova nella letteratura medica, inoltre, non coincidono necessariamente con la traduzione che vuole ottenere in termini filosofici. I casi da lui indicati come i trapianti, le trasfusioni, le protesi e le gravidanze rappresentano perfettamente la storia di un sistema immunitario che può tollerare elementi esterni al di fuori di esso, ma che non riesce a mantenere una totale apertura perché, se così fosse, negherebbe la propria esistenza. Questa osservazione, ovviamente, non sfugge alle indagini di Esposito, dato che se da un lato pone il sistema immunitario all'apertura del suo rovescio, dall'altro deve mantenere la sua differenza, evitando che si confonda con esso.

Pertanto, non possiamo evitare la tensione che esiste tra un'immunità comune rivolta ai membri esterni e il suo bisogno di generare differenze con il fine di continuare ad agire come un sistema di produzione e riconoscimento di elementi alieni. Anche quando Esposito rinuncia all'interpretazione classica del sistema immunitario e aspira a modificarne la natura attraverso gli studi medici, a nostro avviso commette un errore che indebolisce sostanzialmente la sua argomentazione. Il fatto che il sistema immunitario possa integrare elementi estranei implica che sia anche in grado di distinguere ciò che gli è proprio da ciò che non lo è. Quindi, dirigere l'attività del sistema immunitario verso il suo contrario comune non implica che smetta di produrre elementi estranei da escludere. Pertanto, il nuovo uso che Esposito attribuisce al sistema immunitario non è altro che una revisione di una rappresentazione alla cui critica dedica numerose pagine. In definitiva, sembra trattarsi unicamente di una questione di apertura e inclusione del sistema immunitario piuttosto che un cambiamento sostanziale della sua natura. Quando Esposito riconosce l'*immunitas* come il contrario della *communitas*, nega la possibilità di un'immunità comune –almeno nel pieno senso del termine, come esamineremo in seguito–. Pertanto, sembra che Esposito non possa sfuggire alla funzione moderna del paradigma senza rinunciare alla specificità del sistema immunitario.

⁹⁴⁶ Esposito, R., *Immunitas*, op. cit., p. 187 [ed. cast.: 201].

Da un lato, abbiamo già sottolineato che la nozione stessa di immunità implica una delimitazione necessaria del corpo a cui è diretto il sistema. Se si orienta il sistema immunitario al contrario, si pone la questione della delimitazione della comunità. Perciò, se l'obiettivo è quello di porre la vita al centro del sistema immunitario, una vita impersonale, ciò non può accadere in termini comunitari. Se, d'altra parte, l'immunità viene presentata come l'apparato giuridico di una determinata comunità, ora in termini inclusivi, ciò continua ad implicare un processo di distinzione e filtrazione, e quindi di esclusione. La proposta di una comunità biopolitica affermativa nei termini contemplati da Esposito non può rinunciare alle politiche di cittadinanza e di filtraggio che abbiamo criticato nella nostra ricerca. Si potrebbero elaborare al massimo leggi più inclusive; tuttavia, nei termini in cui viene posta la questione, la conservazione della comunità è necessaria per la conservazione della vita. In questo senso, la sua revisione del sistema immunitario ci sembra insufficiente e parziale. Il problema risiede nel fatto che lo sviluppo del sistema immunitario in *Immunitas* y *Bíos* non contempla la figura impersonale, che forse potrebbe consentire la svolta che sta cercando.

D'altra parte, nel testo *Terza Persona*, dove poteva considerare la figura dell'impersonale per pensare ad una nuova formulazione dell'*immunitas*, Esposito sembra abbandonare il paradigma. Tale rinuncia non è involontaria. Forse l'impossibilità di "usare in un altro senso" il dispositivo della persona e, quindi, la produzione dell'esclusione che il dispositivo contiene senza essere in grado di riformularlo in termini inclusivi, è il motivo per cui Esposito non riesce a formulare un'immunità affermativa dell'impersonale. Possiamo notare che le due proposte, quella che appare in *Immunitas* e *Bíos* e quella che appare in *Terza persona*, si trovano in una tensione che non si può conciliare con la capacità dei dispositivi di apparire affermativamente. Quindi, se nella prima proposta il sistema immunitario poteva essere reinterpretato con una lettura affermativa, ponendo la vita al centro, nella seconda proposta il dispositivo della persona non consente una formulazione affermativa –precisamente a causa del meccanismo di esclusione dal quale non può evadere–. Perciò dobbiamo concludere che, stando alla nostra indagine sul dispositivo della cittadinanza, non è possibile pensare ad un'immunità affermativa. Sicuramente potremmo pensare ad un'immunità più inclusiva, ma essa rimarrebbe comunque confinata dentro al paradigma immunitario dell'esclusione.

V. Un'approssimazione al ruolo che deve svolgere il diritto. Nel corso della nostra ricerca abbiamo riscontrato una tensione tra le riflessioni di Agamben ed Esposito sul diritto. Da un lato, attraverso la riformulazione del sistema immunitario, abbiamo trovato in Esposito la possibilità di articolare l'apparato giuridico in termini affermativi, ponendo la vita al centro; dall'altro, attraverso le opere di Agamben, abbiamo scoperto la necessità di disattivare l'apparato legale o di renderlo inoperoso. Il problema su cui ruota questo problema è, ancora una volta, il modo in cui viene compreso il destino dei dispositivi biopolitici. Mentre per Agamben essi sono condannati fin dalla loro origine, per Esposito è possibile modificarne l'uso attraverso una nuova lettura –almeno nel paradigma immunitario–.

Il vantaggio dell'interpretazione di Esposito consiste nel fatto che ci consente di pensare al diritto partendo dalla definizione di ciò che gli appartiene per esonerare gli individui dal *munus* comune che li lega ad altri individui della comunità. In un certo senso, il giudizio di Esposito rispetto alla facoltà delimitatrice e protettiva della legge è condiviso da Agamben, poiché anch'egli identifica nell'apparato giuridico la macchina che produce la cesura nell'uomo e che lo costringe a sopprimere una parte della sua natura. Infatti, entrambi gli autori coincidono sul ruolo svolto dalla legge nei processi di depersonalizzazione nell'epoca nazista⁹⁴⁷. Tuttavia, si trovano in disaccordo riguardo al modo in cui il diritto potrebbe fuggire dalla deriva tanatopolitica. Se accettiamo che la legge sia il principale dispositivo che consente i processi di personalizzazione e depersonalizzazione, lo scenario che si presenta può contemplare unicamente la sua disattivazione o una sua riformulazione radicale.

Abbiamo già visto che, secondo Agamben, l'unica soluzione disponibile per realizzare un cambio nel paradigma ontologico e liberare l'essere umano dalla scissione introdotta dalla macchina antropologica aristotelica consiste nella sua disattivazione e, di conseguenza, nella disattivazione del diritto. L'autore italiano sceglie un titolo che anticipa l'idea del superamento proprio per un testo dedicato alla revisione dello studio sull'apolide condotto da Arendt: «Oltre i diritti dell'uomo». Questo titolo contiene un potenziale trasgressore rispetto al diritto, che non deve essere esteso in modo tale da

⁹⁴⁷ Abbiamo ampiamente commentato nella prima parte di questa ricerca i passaggi di *Homo sacer* dedicati alla figura limite tra vita e morte prodotta dal nazismo: il *Muselmann*. In *Quel che resta di Auschwitz*, Agamben studia la produzione del musulmano da parte dell'apparato legale del nazismo e dimostra la complicità tra legge e processi di depersonalizzazione. D'altro canto, Esposito ha dedicato diversi articoli, oltre a vari capitoli delle sue opere, ad esporre il legame tra l'apparato giuridico e le pratiche tanato-politiche del nazismo.

includere gli apolidi, ma piuttosto deve essere superato. All'inizio della nostra indagine abbiamo mostrato il funzionamento della potenza destituente che Agamben indirizzava, obliquamente, sull'apparato legale. Senza offrire strumenti pratici per rimuovere il potere di morte della legge, Agamben ha indicato la necessità di rendere inoperoso il diritto per evitare la catastrofe biopolitica. In tale passaggio abbiamo criticato questa proposta e abbiamo sottolineato l'assurdità del tentativo di trasferire la sua lettura teorica su un piano pratico⁹⁴⁸.

Sicuramente l'approccio del sistema immunitario in chiave affermativa di Esposito e la sua convinzione rispetto all'impossibilità di sbarazzarsi del contrario immunitario della comunità, offre più strumenti per pensare in termini politici ad una trasformazione della legge. Tuttavia, la sua proposta rispetto alla natura dei dispositivi comporta alcune difficoltà a livello ontologico che non beneficiano la loro interpretazione pratica. Come vedremo in seguito, partendo dall'elemento centrale di questa tesi, il dispositivo di cittadinanza, saremo costretti ad accettare la possibilità di una disattivazione dell'apparato giuridico. L'impossibilità di rappresentare uno scenario in cui la legge possa essere resa inoperosa ci porta ad un'aporia che non vogliamo accettare. Ci troviamo di fronte ad una miseria intellettuale prodotta dalla difficoltà di tradurre la teoria in termini pratici. Pertanto, ci limiteremo a dire la disattivazione della legge può solo ispirare la realtà e niente di più –o niente di meno–.

VI. La disattivazione della cittadinanza. Nel corso della nostra ricerca abbiamo postulato il dispositivo della cittadinanza come strumento fondamentale della politica occidentale. Quando abbiamo presentato la tesi sul sistema immunitario di Esposito abbiamo sottolineato come, a nostro avviso, una delle principali pratiche di delimitazione di tale sistema venisse realizzata proprio attraverso il dispositivo della cittadinanza. Tale dispositivo è diventato così importante per la nostra tesi che abbiamo dedicato varie sezioni all'analisi archeologico di questo meccanismo, con il fine di evidenziare la sua presenza ricorrente nella storia e nei racconti occidentali. La nostra ricerca ha rivelato che fin dal momento fondazionale della cittadinanza romana –così come dal suo antecedente mitico ad Atene–, il dispositivo della cittadinanza incorpora la pratica che Agamben

⁹⁴⁸ Cf. I. 2. 3

definisce come bando. Affinché un essere umano diventi un soggetto a tutti gli effetti, deve essere riconosciuto come appartenente ad una comunità che può usare la forza per far funzionare l'apparato legale; in altre parole, per essere una persona a tutti gli effetti, è necessario essere un cittadino riconosciuto dallo Stato.

A nostro avviso, il percorso che abbiamo offerto attraverso il mito dell'autoctonia ad Atene non lascia spazio a dubbi: la figura del cittadino introduce fin dall'inizio una quota di esclusione nella comunità. Ciò significa che la figura dell'apolide segnalata da Arendt nella prima metà del XX secolo non è altro che la conseguenza logica di questo mito e del dispositivo della cittadinanza romana. Stando così le cose, se volessimo porre fine alla dinamica di esclusione propria del dispositivo della cittadinanza, sarebbe inutile pensare a nuovi modi per renderlo più inclusivo: dovremmo porre fine al dispositivo stesso. In un certo senso questo fatto viene riconosciuto anche da Esposito quando sottolinea la funzione esclusiva e privativa dell'apparato giuridico e, di conseguenza, risalta l'impossibilità di renderlo universale⁹⁴⁹.

Pertanto, i risultati che siamo stati in grado di estrarre dalla nostra indagine sulla cittadinanza ci hanno portato necessariamente a sottolineare l'importanza di pensare al di fuori di essa anziché cercare di modificarla. In tal senso, crediamo che i tentativi di costruire una forma più gentile della cittadinanza –attraverso meccanismi che facilitino l'accesso– non possano rappresentare una soluzione a lungo termine. La cittadinanza non può evitare la sua pretesa di affermarsi come identità collettiva, in contrapposizione quindi ad un'altra identità che deve necessariamente escludere⁹⁵⁰. Di conseguenza, dobbiamo respingere la proposta ossimorica di una cittadinanza cosmopolita⁹⁵¹. A questo punto, la possibilità di pensare alla disattivazione del dispositivo di cittadinanza diventa centrale per la nostra tesi. La constatazione dell'impossibilità di rendere universale la condizione di cittadinanza ci costringe ad esplorare la possibilità di una riflessione al di fuori della legge, lontano dalla cittadinanza e, in definitiva, della pretesa di convertire gli esseri umani in persone suscettibili di essere soggetti di giustizia. Resta da vedere se ciò si possa realizzare attraverso la singolarità impersonale.

⁹⁴⁹ Cf. II. 2. 1.

⁹⁵⁰ Per questa lettura della cittadinanza come identità collettiva, cf. Sergio Tamayo Flores-Alatorre, *Crítica de la ciudadanía* (México, D.F: Siglo Veintiuno Editores, 2010).

⁹⁵¹ «Quindi, potremmo dire che il riconoscimento della cittadinanza sociale è una condizione sine qua non nella costruzione di una cittadinanza cosmopolita che, poiché è giusta, faccia sentire e conoscere tutti i cittadini del mondo», a Cortina, A., *op. cit.*, p. 222.

VII. La centralità dell'impersonale per la filosofia che viene. Non può passare inosservata la prossimità fra le teorie di Agamben ed Esposito rispetto al concetto di singolarità impersonale. Come abbiamo già segnalato, ciò sembrerebbe caratteristico non solo delle riflessioni di questi due autori, ma di tutta la corrente di pensiero che viene definita con il termine *Italian Thought*⁹⁵². Il centro nevralgico del dibattito biopolitico italiano sembra collocarsi attorno alla singolarità impersonale. Una figura che è al di fuori del diritto, che non può essere rappresentata da esso⁹⁵³ e che, in virtù della sua distanza dalle categorie tradizionali della filosofia politica, riesce in un certo senso a superarle. Eppure, risulta inevitabile chiedersi: cos'è questa singolarità impersonale? Chiunque, una terza persona che non è una persona. Una singolarità che sfugge alla grammatica personalistica e che non può essere formulata in termini legali. Una singolarità che, come anticipato Weil, è legata alla giustizia e non comprende il linguaggio commerciale della legge⁹⁵⁴.

Ciò che si verifica in questo scenario è una *concordia discors* tra gli autori esaminati, i quali, sebbene propongano interpretazioni discordanti sul rapporto tra singolarità impersonale e giustizia, coincidono nel riconoscere la centralità dell'impersonale per pensare ad un paradigma ontologico che superi i problemi derivati dalla grammatica dell'identità. In tal senso, dobbiamo esaminare le conseguenze dell'introduzione dell'impersonale nel discorso filosofico-politico. Prima di tutto, la comunità formata da queste singolarità impersonali non può coincidere con quella in cui vivono le persone riunite attorno ad un'identità condivisa. La rappresentazione della comunità e, a maggiore scala, dello Stato, viene modificata radicalmente da questa

⁹⁵² È possibile identificare anche nel pensiero di Toni Negri quell'aspirazione impersonale, sebbene la formuli in termini collettivi, nella sua nozione di moltitudine –tuttavia Negri non è interessato a sfuggire alla grammatica economica e ciò rende abbastanza difficile il dialogo con gli altri autori–. Eppure, non si capisce ancora perché Negri voglia che la folla che deve combattere l'Impero diventi un soggetto, quando il vantaggio che sembra offrire è proprio quello di essere impersonale. Cf. «De Singularitate 2», in Michael Hardt e Antonio Negri, *Comune: oltre il privato e il pubblico* (Milano: Rizzoli, 2010), pag. 374-381; Negri, T. e Hardt, M., *Empire*, op. cit., pag. 343 e seguenti.

⁹⁵³ Vale la pena ricordare come Agamben identifichi nelle proteste di Tiananmen l'espressione delle singolarità impersonali. Queste singolarità, non potendo essere rappresentate per lo Stato, diventano intollerabili e vengono soffocate con tutti i mezzi possibili. Cfr. «Tiananmen», ad Agamben, G., *La comunità che viene*, op. cit., pag. 58-60 [ed. cast.: 54-55].

⁹⁵⁴ Abbiamo già fatto riferimento all'articolo di Rita Fulco en Amigoni F., y Manara, F., *Pensare il presente con Simone Weil*, op. cit.

singularità impersonale. Respingendo la nozione di persona e, di conseguenza, il dispositivo della cittadinanza, la rappresentazione dello Stato e del suo apparato giuridico viene messa sotto scacco nella sua struttura interna. Respingere il dispositivo della persona, pilastro dell'imponente edificio della legge, lascia il posto a una comunità senza persone. Una forma di convivenza che non possiede fondamenta e che collega le singularità attraverso il *munus* condiviso senza confonderle e senza essere in grado di raggrupparle attorno ad un'identità comune. Pertanto, si tratta di una comunità che non può essere rappresentata, ma unicamente sperimentata⁹⁵⁵.

Questa è forse la conclusione più difficile della nostra indagine, perché siamo costantemente messi alla prova dal carattere irrepresentabile della proposta. La politica della vita, quella che Esposito chiama una biopolitica della vita e non sulla vita, così come lo stile di vita agambeniano, sono difficilmente articolabili in termini politici. E questa difficoltà è dovuta al fatto che non siamo in grado di pensare ad una politica che non richieda il diritto, una politica che non sia completamente separata dalla vita e che si applichi ad essa. È questo il dono che ci offre la riflessione sull'impersonale: pensare al di fuori del lessico politico occidentale. Questo dono ci permette di respingere –e non necessariamente distruggere– le categorie che circoscrivono lo spazio della riflessione politica. Il dono è, quindi, un gioco⁹⁵⁶. Un gioco che interrompe la logica stabilita dalle categorie filosofiche e che consente, nel corso della sua durata, di immaginare nuovi scenari. Ciò significa respingere le categorie filosofico-politiche occidentali: distaccarsi dalla logica stabilita dalla macchina antropologica per esplorare i diversi scenari in cui potrebbe verificarsi una singularità impersonale.

Nel corso della nostra indagine, abbiamo cercato di dimostrare che la singularità impersonale è un potere costituente che ci offre la possibilità di sospendere la macchina antropologica e la sua pratica di esclusione. Tuttavia, vogliamo essere completamente trasparenti: non crediamo che esista una traduzione politica diretta di questo pensiero. Eppure, non riteniamo che ciò squalifichi la riflessione sull'impersonale. Al contrario, comprendiamo che il suo potenziale si trovi in un altro luogo: come gioco, illude (includere), ci permette di pensare a nuovi scenari in cui l'individuo non agisce come un

⁹⁵⁵ Rivolgiamo la nostra attenzione all'eccellente lavoro di revisione delle proposte impersonali di Esposito e Agamben del professor Saidel, che ringraziamo per aver condiviso il suo lavoro con noi in modo così generoso. Cf. *Re-trait de la comunidad: el pensamiento impolítico de lo común en Nancy, Agamben y Esposito*, op. cit., pp. 437 y ss.

⁹⁵⁶ Sullo studio del gioco di Agamben, cf. «Il paese dei giocattoli», in Agamben, G., *Infanzia e storia*, op. cit., pag. 95-128.

dispositivo che produce esclusione. Ci porta ad immaginare una destituzione totale della macchina antropologica e dell'apparato giuridico.

Sarà compito degli uomini e delle donne della filosofia che viene determinare quanta strada si possa fare con questo gioco.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. *¿Qué es un dispositivo?: seguido de El amigo; y de La Iglesia y el Reino*. Traducido por Mercedes Ruvituso. Barcelona: Anagrama, 2015.
- . «Défaire l'Occident», pronunciada en Millevaches en el verano de 2013: <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben>
- . «Política del exilio». Traducido por Dante Bernardi. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura* 26-27 (1996).
- . *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Homo sacer, IV, I. Vicenza: Neri Pozza, 2011. [Edición en castellano: *Altísima pobreza: reglas monásticas y forma de vida*. Traducido por Flavia Costa y María Teresa D'Meza. Valencia: Pre-Textos, 2014.
- . *Creazione e anarchia: l'opera nell'età della religione capitalistica*. Neri Pozza, 2017.
- . *Democracia ¿en qué Estado?* Traducido por Matthew Gadowski. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.
- . *El tiempo que resta: comentario a la carta de los Romanos*. Traducido por Antonio Piñero. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- . *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. I. Torino: Einaudi, 1995. [Edición castellana: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducido por Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 1998].

- . *Homo sacer: edizione integrale: 1995-2015*. Macerata: Quodlibet, 2018.
- . *Il fuoco e il racconto*. Roma: Nottetempo, 2014.
- . *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 4*. Vicenza: Neri Pozza, 2007. [Edición en castellano: *El reino y la gloria: una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Traducido por Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008]
- . *Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento. Homo sacer, II, 3*. Roma: Laterza, 2008. [Edición en castellano: *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2011].
- . *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi, 2001. [Edición en castellano: *Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Traducido por Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2010].
- . *L'aperto: L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002. [Edición en castellano: *Lo abierto: el hombre y el animal*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2005].
- . *L'uomo senza contenuto*. Macerata: Quodlibet, 2013.
- . *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*. Vicenza: Neri Pozza, 2014. [Edición en castellano: *El uso de los cuerpos*. Traducido por Rodrigo Molina-Zavalía. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017].
- . *La comunità che viene*. Torino: G. Einaudi, 1990. [Edición en castellano: *La comunidad que viene*. Traducido por José Luis Villacañas y Claudio La Roca. Valencia: Pre-Textos, 1996].

- . *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.
- . *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, 2005. [Edición en castellano: *La potencia del pensamiento: ensayos y conferencias*. Traducido por Fabián Lebenglik. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007].
- . *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. III. Valencia: Pre-Textos, 2010.
- . *Mezzi senza fine: note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996. [Edición en castellano: *Medios sin fin: notas sobre la política*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2010].
- . *Nudità*. Roma: Nottetempo, 2009. [Edición en castellano: *Desnudez*. Traducido por Mercedes Ruvituso y María Teresa D'Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011].
- . *Opus Dei: archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012. [Edición en castellano: *Opus Dei: arqueología del oficio*. Traducido por Mercedes Ruvitoso. Valencia: Pre-Textos, 2013].
- . *Profanaciones*. Traducido por Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- . *Signatura rerum: sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008. [Edición en castellano: *Signatura rerum. Sobre el método*. Traducido por Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Anagrama, 2010].
- . *Stasis: la guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2*. Torino: Bollati Boringhieri, 2015. [Edición en castellano: *Stasis: la guerra civil como paradigma político*. Traducido por Rodrigo Molina-Zavalía. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017].

- . *Stato di eccezione*. Homo sacer, II, I. Torino: Bollati Boringhieri, 2003. [Edición en castellano: *Estado de excepción*. Traducido por Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2014].
- Agier, Michel. *Borderlands: Towards an Anthropology of the Cosmopolitan Condition*. Malden: Polity Press, 2016.
- Agustín, *Confesiones*. Traducido por Alfredo Encuentra Ortega. Madrid: Gredos, 2010.
- Amigoni, Fabio, y Fulvio Cesare Manara, eds. *Pensare il presente con Simone Weil*. Cantalupa: Effatà, 2017.
- Andrés Santos, Francisco Javier. «Ciudadanía romana y cosmopolitismo moderno». *Hispania antiqua* 31 (2007), pp. 253-66.
- Apolodoro. *Biblioteca mitológica*. Traducido por José Calderón Felices. Madrid: Akal, 1987.
- Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*. Traducido por Mariano Valverde Sánchez. Madrid: Gredos, 1996.
- Arenas, Reinaldo. *El color del verano o nuevo «Jardín de las delicias»*. Barcelona: Tusquets, 2010.
- Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Traducido por Claudia Ferrari. Barcelona: Gedisa, 1992.
- . *La condición humana*. Traducido por Ramón Gil Novales. Buenos Aires: Paidós, 2011.
- . *Los orígenes del totalitarismo*. Traducido por Guillermo Solana. Madrid: Alianza, 2006.

- . *Tiempos presentes*. Traducido por Rosa María Sala Carbó. Barcelona: Gedisa Editorial, 2002.
- Arendt, Hannah, y Gershom Scholem. *Tradición y política: correspondencia 1939-1964*. Traducido por Linda Maedling y Lorena Silos Ribas. Madrid: Trotta, 2018.
- Argüello, Luis Rodolfo. *Manual de derecho romano historia e instituciones*. Buenos Aires (Argentina): Editorial Astrea, 2007.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978.
- . *Ética Nicomáquea; Ética Eudemia*. Traducido por Julio Palli Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
- . *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2008.
- . *Política*. Traducido por Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1998.
- . *Tratados de lógica. Órganon. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*. Traducido por Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995.
- Balibar, Étienne. *Violencias, identidades y civilidad: para una cultura política global*. Traducido por Patricia Wilson y Luciano Padilla. Barcelona: Gedisa, 2005.
- . *Ciudadanía*. Traducido por Rodrigo Molina-Zavalía. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2013.
- Barbero, Alessandro. *Barbari. Immigrati, profughi, deportati nell'imperio romano*. Bari: Laterza, 2006.
- Bataille, Georges. *El erotismo*. Traducido por Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin. Barcelona: Tusquets, 1997.

La experiencia interior: seguida de Método de meditación; y de Post-Scriptum 1953.
Editado por Fernando Savater. Madrid: Taurus, 1989.

———. *La conjuración sagrada.* Traducido por Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2003.

Bauman, Zygmunt. *Extraños llamando a la puerta.* Traducido por Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2017.

Bazzicalupo, Laura. *Biopolitica: una mappa concettuale.* Roma: Carocci, 2010.

Bazzicalupo, Laura, ed. *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito.* Sesto San Giovanni: Mimesis, 2008.

Bazzicalupo, Laura, y Roberto Esposito, eds. *Politica della vita: sovranità, biopotere, diritti.* Roma: Laterza, 2003.

Beard, Mary. *Mujeres y poder: un manifiesto.* Traducido por Silvia Furió. Barcelona: Crítica, 2018.

Bellatin, Mario. *Tres novelas.* Mérida, Venezuela: El Otro @ El Mismo, 2005.

Benhabib, Seyla. *The rights of Others. Aliens residents and citizens.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004. [edición en castellano: *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos.* Traducido por Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2015].

———. *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo.* Traducido por Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2004.

Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I: filosofía del arte y de la historia.* Traducido por Jesús Aguirre. Buenos Aires: Taurus, 1989.

- . *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Traducido por Roberto Blatt. Madrid: Taurus Humanidades, 1991.
- . *Sobre Kafka: textos, discusiones, apuntes*. Traducido por Mariana Dimópulos. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.
- . *Libro de los pasajes*. Traducido por Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera, y Fernando Guerrero. Madrid: Madrid: Akal, 2005.
- Benveniste, Émile. *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Traducido por Armiño, Mauro. Madrid: Taurus, 1983.
- . *Problemas de lingüística general*. Traducido por Juan Almela. Vol. II. México, D.F.: Siglo XXI, 1993.
- Bettini, Maurizio y Ricottilli, Licinia. «*Homo sum: humani nihil a me alienum puto*: Elogio dell'indiscrezione», *Antropologia e mondo antico: atti del I Convegno dell'Associazione di Antropologia e Mondo Antico*, vol. 55, n. 3, pp. 361-373.
- Bianciardi, Luciano. *El trabajo cultural*. Traducido por Miguel Ros González. Madrid: Errata Naturae, 2017.
- Bird, Greg. *Containing Community: From Political Economy to Ontology in Agamben, Esposito, and Nancy*. State University of New York Press. New York, 2016.
<http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4694644>.
- Biss, Eula. *Inmunidad*. Traducido por Ponce de los Reyes, Lucía. Madrid: Dioptrías, 2015.
- Blanchot, Maurice. *La comunidad inconfesable*. Traducido por Herrera, Isidro. Madrid: Arena Libros, 1999.
- . *Escritos políticos: Guerra de Argelia, Mayo del 68, etc., 1958-1993*. Traducido por Diego Luis Sanromán. Madrid: Antonio Machado Libros, 2010.

———. *La conversación infinita*. Traducido por Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros, 2008.

Bobbio, Norberto. *L'età dei diritti*. Torino: Einaudi, 2008.

———. *Teoría general del derecho*. Traducido por Jorge Guerrero. Bogotá: Temis, 2012.

Borges, Jorge Luis. *Obras completas: 1923-1972*. Editado por Carlos V. Frías. Buenos Aires: Emecé Ed, 1989.

Borisonik, Hernán y Beresñak, Fernando. «Bíos y zoé: una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política», *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, n. 13, 2012, pp. 82-90.

Borradori, Giovanna. *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Traducido por Juan José Botero y Luis Eduardo Hoyos. Madrid: Taurus, 2003.

———. Ed. *Recording Metaphysics. The New Italian Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 1988.

Bubner, Rüdiger. *Polis y estado: líneas fundamentales de la filosofía política*. Traducido por Pilar Mantilla y Bernd Marizzi, 2015.
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=966277>.

Buongiorno, Federica y Lucci, Antonio eds., «Che cos'è Italian Theory? Tavola rotonda con Roberto Esposito, Dario Gentili, Giacomo Marramao», *Lo Sguardo - Rivista di filosofia*, La «Differenza Italiana», 15 (2014).

Burnet, Macfarlane. *Auto-Immunity and Auto-Immune Disease A Survey for Physician or Biologist*. Springer Verlag, 1972.

———. *Immunological Surveillance*. Sydney: Pergamon Press, 1970.

- . *The clonal selection theory of acquired immunity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Calarco, Matthew, y Steven DeCaroli, eds. *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford, Calif: Stanford University Press, 2007.
- Calasso, Roberto. *Le nozze di Cadmo e Armonia*. Milano: Adelphi Edizioni, 1988.
- Calderón de la Barca, Pedro. *El gran teatro del mundo*, Recurso accesible en: https://canal.uned.es/uploads/material/Video/21197/Calderon_de_la_Barca_-_El_gran_teatro_del_mundo.pdf
- Campbell, Timothy. *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.
- Camus, Albert. *La Peste*. Traducido por Rosa Chacel. Barcelona: RBA, 1995.
- Carrère, Emmanuel. *Bravura*. Traducido por Jaime Zulaika. Barcelona: Anagrama, 2016.
- Castiglioni, L. *Vocabulario della lingua latina*. Milano: Loescher editore, 1996.
- Castro, Edgardo. «Acerca de la (no) distinción entre bíos y zoé», *Revista Internacional Interdisciplinar Intethesis*, nº 9, 2012, pp. 51-61. <http://dx.doi.org/10.5007/1807-1384.2012v9n2p51> ACERCA.
- . *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: Baudino, 2008.
- Cavallar, Georg. *The rights of strangers: theories of international hospitality, the global community, and political justice since Vitoria*. Aldershot: Ashgate, 2002.
- Celan, Paul. *Obras completas*. Traducido por José Luis Reina Palazón. Madrid: Trotta, 2013.

- Cereceda, Miguel y Velasco, Gonzalo, eds. *Incomunidad. El pensamiento político de la comunidad, a partir de Roberto Esposito*. Madrid: Arena Libros, 2011.
- Ciccarelli, Roberto. *Immanenza: filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*. Bologna: Il mulino, 2008.
- Cicerón, Marco Tulio. *Las Leyes*. Traducido por Carmen Teresa Pabón de Acuña. Madrid: Gredos, 2009.
- . *Le Filippiche*. Traducido por Mazzoni, G. Torino: Società Editrice Internazionale, 1937.
- Cinquemani, Luca. *Riflessioni critiche sulla potenza destituente nel pensiero di Giorgio Agamben*. Tesis doctoral realizada en la Università degli studi di Palermo.
- Chiesa, Lorenzo y Toscano, Alberto. *The Italian differences: between nihilism and biopolitics*. Melbourne: Re.press, 2009.
- Connolly, Peter y Dodge, Hazel. *La Ciudad antigua: la vida en la Atenas y Roma clásicas*. Traducido por Pablo Ripollés y Rosa Cifuentes. Madrid: Acento, 1999.
- Cortina, Adela. *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza, 2009.
- Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos, 1984.
- Costa, Flavia. *La política que viene. Una lectura de Giorgio Agamben*. ISSN: 1692- 6803. Revista Redes, n° 7, 2009, pp. 185-206.
- Coulanges, Fustel de. *La ciudad antigua: estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. Traducido por Daniel Moreno. México: Porrúa, 2003.

Dal Lago, Alessandro. *Non-persone: l'esclusione dei migranti in una società globale*. Milano: Feltrinelli Editore, 2012.

De Aquino, Tomás. *Suma contra los gentiles*. Editado por Robles Carcedo, Laureano y Robles Sierra, Adolfo. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1967.

———. *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001.

Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Traducido por Miguel Morey. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía ARCIS, 2001.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-Textos, 2002.

Derrida, Jacques. *El otro cabo. La democracia, para otro día*. Traducido por Patricio Peñalver. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1992.

———. *Fuerza de ley*. Traducido por Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez. Madrid: Tecnos, 2010.

———. *La hospitalidad*. Traducido por Mirta Segoviano. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006.

———. *Seminario la bestia y el soberano: v.1 (2001-2002)*. Traducido por Cristina de Peretti. Buenos Aires: Manantial, 2010.

Di Cesare, Donatella. *Stranieri residenti*. Torino: Bollati Boringhieri, 2017.

———. *Sulla vocazione politica della filosofia*. Torino: Bollati Boringhieri, 2018.

Di Pierro, Mattia y Marchesi, Francesco. *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*. Macerata: Quodlibet, 2019.

- Didi-Huberman, Georges. *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid: Abada Editores, 2012.
- Didi-Huberman, Georges, y Niki Gianniari. *Pasar, cueste lo que cueste*. Traducido por Mariel Manrique. Cantabria: Shangrila, 2018.
- Dión de Prusa. *Discursos*. Vol III. Traducido por Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid: Editorial Gredos, 1997.
- Duque, Félix., ed. *Los otros entre nosotros. Alteridad e inmigración*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2009.
- Dwyer, John M. *The body at war: The Story of Our Immune System*. New York: Penguin Books, 1990.
- Eckhart. *Tratados y sermones*. Traducido por Ilse Teresa Masbach de Brugger. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013.
- Edwards, Catharine, y Greg Woolf, eds. *Rome the cosmopolis*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2003.
- Epicteto. *Tabla de Cebes. Disertaciones y Fragmentos menores de Musonio Rufo. Manual y Fragmentos de Epicteto*. Traducido por Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos, 1995.
- Escudero, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009.
- Esposito, Roberto. *Bíos: biopolítica e filosofía*. Torino: Einaudi, 2004. [Edición en castellano: *Bíos: biopolítica y filosofía*. Traducido por Carlo R. Molinaria Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006]

- . *Categorie dell'impolitico*. Bologna: Il Mulino, 1999. [Edición en castellano: *Categorías del impolítico*. Traducido por Roberto Raschella. Buenos Aires: Katz Editores, 2006].
- . *Communitas: origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi, 1998; 2006. [Edición en castellano: *Communitas origen y destino de la comunidad*. Traducido por Carlos Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003].
- . *Da fuori: una filosofia per l'Europa*. Torino: Einaudi, 2016.
- . *Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche*. Leandro Matías Saidel y Gonzalo Velasco, eds. Milano: Mimesis, 2012.
- . *Dieci pensieri sulla politica*. Bologna: Il mulino, 2011. [Edición en castellano: *Diez pensamientos acerca de la política*. Traducido por Luciano Padilla López. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012].
- . *Due: la macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Torino: Einaudi, 2013 [Edición en castellano: *Dos: la máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*. Traducido por María Teresa D'Meza Pérez y Rodrigo Molina-Zavalía. Buenos Aires: Amorrortu, 2015].
- . *El dispositivo de la persona*. Traducido por Herber Cardoso. Buenos Aires; Madrid: Amorrortu, 2012.
- . *Immunitas: protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi, 2002 [Edición en castellano: *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Traducido por Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu, 2005].
- . *Le persone e le cose*. Torino: Einaudi, 2014.
- . *L'origine dela politica. Hannah Arendt o Simone Weil?* Roma: Donzelli editore, 1996.

- . *Ordine e conflitto: Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*. Napoli: Liguori, 1984.
- . *Politica e negazione: per una filosofia affermativa*. Torino: Einaudi, 2018.
- . *Termini della politica: comunità, immunità, biopolitica*. Milano: Mimesis, 2008.
- . *Terza persona: politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi, 2007. [Edición en castellano: *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Traducido por Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2009].
- Estacio, Publio Papinio. *Aquileida: texto bilingüe*. Traducido por Antonio M Bernalte Calle. Sevilla: Padilla Libros, 2012.
- Estévez Araújo, Juan Antonio. *El libro de los debes. Las debilidades e insuficiencias de la estrategia de los derechos*. Madrid: Trotta, 2013.
- Fajardo Atanes, José Ramón y Zayón Jomolca, Lourdes, eds. *Toda esa gente solitaria. 18 cuentos sobre el SIDA*. Madrid: La Palma, 1997.
- Ferrajoli, Luigi. *Derechos y garantías: la ley del más débil*. Traducido por Perfecto Andrés Ibañez y Andrea Greppi. Madrid: Trotta, 2010.
- . *La sovranità nel mondo moderno*. Roma: Laterza, 1997.
- . *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Traducido por Marcos Criado y Gerardo Pisarello. Madrid: Trotta, 2001.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, v. 3. Madrid: Alianza, 1983.
- Finlayson, James. «“Bare Life” and Politics in Agamben’s Reading of Aristotle». *The Review of Politics* 72 (2010): 97-126. <https://doi.org/10.1017/S0034670509990982>.

- Finley, M. I. *La Grecia antigua: economía y sociedad*. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- . *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- . *Saber y verdad*. Traducido por Fernando Alvarez-Uría y Julia Varela. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1985.
- Fraga, Miguel Ángel. *Casa cercada*. Madrid: Ediciones La Palma, 2018.
- Fraser, Nancy. *Escalas de justicia*. Traducido por Antonio Martínez Ruiz. Barcelona: Herder, 2008.
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel. Honneth. *¿Redistribución o reconocimiento?* Traducido por Pablo Manzano. (Madrid: Morata, 2006)
- Fulco, Rita, *La irreductibilidad de lo negativo* en Sartori, Diani et al., *La Mágica fuerza de lo negativo*. Traducido por Gema del Olmo Campillo. Madrid: Horas y Horas, 2009.
- . «Soggetto e impersonale negli ultimi scritti di Simone Weil» en Fabio Amigoni y Fulvio Cesare Manara, eds., *Pensare il presente con Simone Weil*. Cantalupa: Effatà, 2017.
- García, Daniel J. *Metáfora orgánica y paradigma inmunitario en el pensamiento jurídico totalitario*. Revista de estudios políticos, n. 172, pp. 109-136.
- . *Rara avis. Una teoría queer impolítica*. España: Melusina, 2016.
- Garrocho Diego S., y Rocco, Valerio, eds. *Europa: tradición o proyecto*. Madrid: Abada, 2013.

Gayo. *La instituta de Gayo*. Madrid: Imprenta de la sociedad literaria y tipográfica, 1845.

Gehlen, Arnold. *El Hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Traducido por Fernando-Carlos Vevia Romer. Salamanca: Sígueme, 1987.

Gentili, Dario. *Italian theory: dall'operaismo alla biopolitica*. Bologna: Il mulino, 2012.

Gentili, Dario, Stimilli, Elettra y Garelli, Glenda, *Italian Critical Thought Genealogies and Categories*. Londres: Rowman, 2018.

Gentili, Dario y Stimilli, Elettra. *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*. Roma: DeriveApprodi, 2015.

Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín, eds. *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Traducido por Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 2016.

Girlanda, A., Gironi, P., Pasquero, F., Ravasi, G., Rossano, P., y Virgulin, S., eds. *La Bibbia*. Milano: Edizioni paoline, 1990.

González García, José María. *Metáforas del poder*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

Grimal, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*. Traducido por Vicente Payarols. Barcelona: Ed. Paidós Ibérica, 2001.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción, II*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1992.

Habermas, Jürgen y Rawls, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Traducido por Fernando Vallespín Oña. Barcelona: Paidós, 1998.

Haraway, Donna Jeanne. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995.

Hardt, Michael, y Negri, Antonio. *Commonwealth*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

———. *Comune*. Traducido por Alessandro Pandolfi. Milano: Rizzoli, 2010.

———. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

Heidegger, Martin. *La pobreza (Die Armut)*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires (Argentina: Amorrortu Editores, 2008.

———. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Traducido por Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

———. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

Heller, Agnes. *Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo*. Traducido por Ferenc Fehér. Barcelona: Península, 1995.

Herodoto. *Historia*. Traducido por Carlos Schrader. Vol. VII. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

Hitler, Adolf. *Mi lucha*. Medellín: Rienzi, 2013.

Hobbes, Thomas. *Leviatan*. Editado por Carlos J. Moya. Traducido por Antonio Escotado. Madrid: Editora Nacional, 1979.

———. *Leviathan*. Editado por Pogsan Smith, W. G. Oxford: Oxford University Press, 1929.

Homero. *Odisea*. Traducido por José M Pabón S. de Urbina. Madrid: Gredos, 2005.

- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Traducido por Manuel Ballester. Barcelona: Crítica, 1997.
- Jakob Johann von Uexküll. *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Traducido por R. M. Tenreiro. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1945.
- Jan Ryn, Z., y Klodzinski, S. *En la frontera entre la vida y la muerte: un estudio sobre el fenómeno del «musulmán» en el campo de concentración*. Traducido por Pieck, C. México: Paradiso, 2013.
- . «Yo fui un musulmán. Informes de personas que sobrevivieron a ese estado.» En *En la frontera entre la vida y la muerte: un estudio sobre el fenómeno del "musulmán" en el campo de concentración*. Traducido por C. Pieck. México: Paradiso, 2013.
- Kant, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Traducido por Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 2005.
- . *Sobre la paz perpetua*. Traducido por Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 1998.
- Karmy, Rodrigo. *La máquina gubernamental. Soberanía y Gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben*. ISSN: 1576-4184. Res Publica: Revista de Filosofía Política, n. 28, 2012.
- Klemperer, Victor. *LTI: la lingua del Terzo Reich : taccuino di un filologo*. Editado por Elke Fröhlich. Traducido por Paola Buscaglione Candela. Firenze: La Giuntina, 2011.
- Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel: Lecciones sobre la «fenemología del espíritu» impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études*. Traducido por Andrés Alonso Martos. Madrid: Trotta, 2013.

Laín Entralgo, Pedro. *El cristianismo primitivo y la medicina* http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-cristianismo-primitivo-y-la-medicina/html/1a02bbaa-c0ed-11e1-b1fb-00163ebf5e63_2.html).

———. *El diagnóstico médico. Historia y teoría*. Barcelona: Salvat, 1982.

———. *Enfermedad y pecado*. Barcelona: Ediciones Toray, 1961.

———. *La curación por la palabra*. Revista de Occidente, 1988.

———. «La enfermedad como experiencia» en Aranguren, Azorín, Laín, Marías, Menéndez Pidal. *Experiencia de la vida*. Madrid: Alianza, 1966., pp. 51-107.

Lemebel, Pedro. *Loco afán: crónicas de sidario*. Barcelona: Anagrama, 2000.

Levi, Primo. *Auschwitz Report*. Traducido por Judith Woolf. London: Verso, 2006.

———. *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi, 1986.

———. *Se questo è un uomo*. Torino: Einaudi, 2014.

Libanio. *Discursos*. Traducido por Angel González Gálvez. Vol. II. Madrid: Gredos, 2001.

Lisciani-Petrini, Enrica, y Giusi Strummiello, eds. *Effetto Italian thought*. Macerata: Quodlibet, 2017.

Livi, Tito. *Historia de Roma desde su fundación I-III*. Traducido por José Antonio Villar Vidal. Madrid: Gredos, 2001.

———. *Historia de Roma desde su fundación. Libros IV-X*. Traducido por José Antonio Villar Vidal. Madrid: Editorial Gredos, 1990.

Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducido por Edmundo O'Gorman. Sección de obras de filosofía. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1999.

———. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Tecnos, 2010.

Loraux, Nicole. *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Traducido por Vassallo, Sara. Madrid; Buenos Aires: Katz, 2008.

———. *Los hijos de Atenea: ideas atenienses sobre la ciudadanía y la división de sexos*. Traducido por Jufresa Muñoz, María Montserrat. Barcelona: Acantilado, 2017.

Ludueña Romandini, Fabián. «Do homo sacer ao iustitium: deslocamentos na interpretação do direito romano na filosofia de Giorgio Agamben». *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis* 10, n.º 2 (9 de diciembre de 2013): 239-62. <https://doi.org/10.5007/1807-1384.2013v10n2p238>.

———. «La peste de Atenas: la guerra y la polis entre la política antigua y moderna. Un comentario sobre la “stasiología” de Giorgio Agamben.», *Anacronismo e Irrupción*, 5 (2016): 30-53.

Luhmann, Niklas. *Sistemas sociales lineamientos para una teoría general*. Santafe de Bogota: Universidad Javeriana, 1998.

Lydia Woods Schindler. *Understanding the Immune System*. Washington, D.C.: U.S. Department of Health and Human Services, 1988.

Lysias. *Discursos*. Traducido por José Luis Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

Macfarlane Burnet. *Immunological Surveillance*. Sydney: Pergamon Press, 1970.

- Madorrán, Carmen. *Necesidades humanas y límites ecológicos en la Democracia Económica. Una revisión de la propuesta de David Schweickart*. Tesis doctoral realizada en la Universidad Autónoma de Madrid.
- Megino, Carlos. *La concepción de la ciudad, la ciudadanía y del ciudadano en Aristóteles*. Bajo palabra, nº 7, 2012, pp. 219-235.
- Martin, Emily. *Flexible Bodies Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS*. Boston: Beacon Press, 1994.
- Martini, Carlo. *El extranjero en la Escritura*, trad. Enrique Sanz. Madrid: *Sal Terrae*, 2001.
- Marx, Karl. *Páginas Malditas. Sobre la cuestión judía y otros textos*. Traducido por Fernando Groni. Buenos Aires: Anarres, 2009.
- Maximo, V. *Hechos y dichos memorables*. Traducido por López Moreda, S., Harto Trujillo, M^aL., y Villalba Álvarez, J. Madrid: Gredos. 2003.
- Melville, Herman *et al.*, *Preferiría no hacerlo: Bartleby el escribiente*. Traducido por José Luis Pardo Torio. Valencia: Pre-textos, 2011.
- Meruane, Lina. *Fruta podrida*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2007. Meruane, Lina.
- . *Viajes virales: la crisis del contagio global en la escritura del sida*. Colección Tierra firme. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Mill, John Stuart. *El sometimiento de la mujer*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 2010.
- . *Sobre la libertad*. Traducido por Pablo de Azcárate. Madrid: Alianza, 1994.
- Mommsen, Theodor. *Compendio de derecho público romano*. Traducido por Dorado, P. Madrid: La España Moderna, s. f.

Montagnini, F., Scarpato, G., y Soffritti, O., eds. *Lessico del Nuovo Testamento*. Vol. V. Brescia: Paideia, 1969.

Montanari, Franco. *Vocabulario della lingua greca*. Segunda edizione. Torino: Loescher editore, 2004.

Montanelli, Indro. *Historia de los griegos*. Traducido por Domingo Pruna. Barcelona: Debolsillo, 2010.

Mulhall, Stepehn y Swift, Adam. *Liberals & Communitarians*. Oxford: Blackwell, 1996.

Murray, Alex y Whyte, Jessica, eds., *The Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Mussolini, Benito. *Opera omnia*. Firenze: La Fenice: 1961.

Nancy, Jean-Luc. «La existencia exiliada». *Revista de Estudios Sociales*, 8 (2001). <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81500813>.

———. *La comunidad desobrada*. Traducido por Pablo Perera. Madrid: Arena Libros, 2001.

———. *La comunidad descalificada*. Traducido por de Peretti, Cristina y Rodríguez Marciel, Cristina. Madrid: Avarigani, 2015.

———. *L'impératif catégorique*. La Philosophie en effet. Paris: Flammarion, 1983.

———. *Ser singular plural*. Traducido por Antonio Tudela Sancho. Madrid: Arena Libros, 2006.

———. *Un pensamiento finito*. Traducido por Juan Carlos Moreno Romo. Barcelona: Anthropos, 2002.

Nappo, Francesco. *Poesie, 1979-2007*. Macerata: Quodlibet, 2007.

- Nash, Kate., ed. *Transnationalizing The Public Sphere*. Cambridge: Polity Press, 2014.
- Nilsson, Lennart. *The Body Victorious: The Illustrated Story of Our Immune System and Other Defences of the Human Body*. New York: Delacorte Press, 1985.
- Nussbaum, Martha C., *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Traducido por Albino Santos Mosquera y Ramón Vilà Vernis. Barcelona: Paidós, 2007.
- Ovidio. *Fastos*. Traducido por Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- Ortiz, Irene. «Who Has the Right to Have Rights?» *Social Philosophy Today* 34 (2018): 63-74. <https://doi.org/DOI: 10.5840/socphiltoday201862657>.
- Pellizari, Andrea. «*Roma communis nostra patria est*. Costanti e variabili del patriotismo romano nei secoli dell'Impero», en *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 133-134 (1999-2000)
- Pera, Cristóbal. *El cuerpo herido. Un diccionario filosófico de la cirugía*. Barcelona: Acantilado, 2003.
- Platón. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menos, Hipias mayor, Laques, Protágoras*. Traducido por Emilio Lledó Iñigo, J. Calonge Ruiz, y Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1981.
- . *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Traducido por J. Calonge Ruiz, Acosta Méndez, E., Olivieri, F. J., y Calvo, J. L. Madrid: Gredos, 1992.
- . *Diálogos. IV República*. Traducido por Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1986.
- . *Diálogos. VI Filebo, Timeo, Critias*. Traducido por Durán, M^a Angeles y Lisi, Francisco. Madrid: Gredos, 1981.

Plinio Segundo, Cayo. *Historia natural*. Traducido por Antonio Fontán, García Arribas, Ignacio, Del Barrio, Encarnación, y Arribas, M^a Luisa. Madrid: Gredos, 1998.

Polidori, John William. *The vampire*. Arizona: Studies in romanticism, 2010.

Pseudo-Aristóteles. *Constitución de los atenienses*. Traducido por Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1995.

Pulcini, Elena. *La cura del mondo: paura e responsabilità nel'età globale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2009.

Quevedo, Francisco de. *Epicteto y Phocílides en español con consonantes*. Recurso accesible en la Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico del Ministerio de Cultura y Deporte de España:
<http://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=439142>

Rancière, Jacques. *El odio a la democracia*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

———. *Momentos políticos*. Traducido por Gabriela Villalba. Buenos Aires: Clave Intelectual, 2011.

Rawls, John. *El Derecho de Gentes y Una Revisión de La Idea de Razón Pública*. Traducido por Hernando Valencia Villa. Barcelona: Paidós, 2001.

Resta, Caterina. *Geofilosofía del Mediterraneo*. Messina: Mesogea, 2012.

———. *L'estraneo: ostilità e ospitalità neneel pensiero del Novecento*. Genova: Il melangolo, 2008.

———. *L'evento dell'altro: etica e politica in Jacques Derrida*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia*. Madrid: Caparrós Editores, 1993.

- Robert Jay Lifton. *The nazi doctors. Medical Killing and the psychology of genocide*. New York: Basic Books, 1986.
- Rodríguez Arias, David. *Ni vivo ni muerto, sino todo lo contrario. Reflexiones sobre la muerte cerebral*, Revista Arbor, nº 189, 2013.
- Rossi, Luis Alejandro. *El acontecer de la comunidad en Ser y Tiempo: La revolución y la lucha*, Revista Belo Horizonte, nº 131, 2014, pp. 373-391.
- Roth, Philip. *Némesis*. Traducido por Jordi Fibla. Barcelona: Debolsillo, 2012.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Del contrato social; Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Traducido por Mauro Armiño. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Royo Arpón, José María. *Ciudad abierta: ciudad de ciudadanos*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones jurídicas y sociales, 2001.
- Sacchi, Emiliano. *Del munus común a la vida impersonal. Comunidad y biopolítica en R. Esposito*, Revista Internacional de Comunicación y desarrollo, nº 1, 2015, pp. 83-98.
- Safranski, Rüdiger. *Romanticismo: una odisea del espíritu alemán*. Traducido por Raúl Gabás Pallás. Barcelona: Tusquets editores, 2014.
- Saidel, Matías L. «Consideraciones sobre lo común en las reflexiones de Esposito, Agamben y Hardt y Negri». *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo* 1 (2015): 99-115.
- . «La vida en el dispositivo filosófico: reflexiones sobre las nociones de vida y política en G. Agamben y R. Esposito». *Fragmentos de Filosofía* 12 (2014), pp. 83-108.

- . «Re-trait de la comunidad: el pensamiento impolítico de lo común en Nancy, Agamben y Esposito», tesis doctoral. Istituto Italiano di Scienze Umane, 2011.
- . «De La Nuda Vida Al Uso». *Pasajes*, no. 49 (2015), pp. 36-48.
<https://www.jstor.org/stable/pasajes.49.36>.
- Salinas Arayara, Adán. *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. Viña del mar: CENALTES, 2014.
- Sayad, Abdelmalek. *La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Traducido por Enrique Santamaría. Barcelona: Anthropos, 2011.
- Schlaifer, R. «Greek theories of slavery from Homer to Aristotle». *Harvard Studies in Classical Philology* 47 (1936), pp. 165-204.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Editado por Eduardo Mosches. México: Folios Ediciones, 1985.
- . *Teología política*. Traducido por Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Barcelona: Trotta, 2009.
- Schürmann, Reiner. *El principio de anarquía: Heidegger y la cuestión del actuar*. Traducido por Miguel Lancho. Madrid: Arena Libros, 2017.
- Sebastiani, Pietro. *Il diritto naturale dell'appropriazione Ugo Grozio alle origini del pubblico e del privato*. Bologna: Emil, 2012.
- Seijas de Los Ríos-Zarzosa, María Guadalupe, ed. *Historia de la literatura hebrea y judía*. Madrid: Editorial Trotta, 2014.
- Semerano, Giovanni. *Le origini della cultura europea. Vol. 2 2: Dizionari etimologici: basi semitiche delle lingue indeuropee Dizionario della lingua latina e di voci moderne*. Firenze: Olschki, 1994.

- Sharpe, Matthew. «Only Agamben can save us? Against the messianic turn recently adopted in critical theory». *Monash University Epress, The Bible and Critical Theory*, 5, n.º 3 (2009).
- Sherwin-White, Adrian N. *The Roman Citizenship*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1996.
- Shilts, Randy. *And the band played on: politics, people, and the AIDS epidemic*. Harmondsworth: Penguin, 1987.
- Siachoque, Heber, Valero, Oscar e Iglesias, Antonio. *Tolerancia inmunológica, un recorrido en el tiempo: ¿cómo discriminar entre lo propio y lo extraño?* Revista Reumatol, 2014, nº 4, pp. 237-249.
- Singer, Peter. *Desacralizar la vida humana: ensayos sobre ética*. Traducido por Carmen García Trevijano. Madrid: Cátedra, 2003.
- . *Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional*. Traducido por Yolanda Fontal Rueda. Barcelona: Paidós, 2000.
- Sir Macfarlane Burnet. *Auto-Immunity and Auto-Immune Disease A Survey for Physician or Biologist*. Springer Verlag, 1972.
- Sofsky, Wolfgang. *L'ordine del terrore: il campo di concentramento*. Roma; Bari: Laterza, 1995.
- Sontag, Susan. *La enfermedad y sus metáforas*. Barcelona: Santillana, Taurus, 1996.
- Tamayo Flores-Alatorre, Sergio. *Crítica de la ciudadanía*. México, D.F: Siglo Veintiuno Editores, 2010.
- Tauber, Alfred I. *The Immune Self: Theory or Metaphor?* Cambridge Studies in Philosophy and Biology. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997.

- Taylor, Charles. *El multiculturalismo y «la política» del reconocimiento*. Traducido por Mónica Utrilla de Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Terencio, *Obras*. Traducido por Gónzalo Fontana Elboj. Madrid: Gredos, 2008.
- Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001.
- Todorov, Tzevetan. *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Traducido por Héctor Subirats. Madrid: Taurus, 2008.
- . *Suma contra los gentiles*, editores Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1967.
- Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y sociedad*. Traducido por J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1947.
- Tucidides. *Historia de la guerra del Peloponeso: Libros I-VIII*. Traducido por Juan José Torres Esbarranch. Biblioteca Clásica gredos. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- Unamuno, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza editorial, 2013.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Traducido por Juan Diego López Bonillo. Barcelona: Ariel, 2001.
- Virgilio. *Eneida*. Traducido por Javier Echave-Sustaeta. Biblioteca Clásica gredos 166. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- . *Eneide*. Traducido por Riccardo Scarcia. BUR. Classici greci e latini. Milano: Biblioteca universale Rizzoli, 2002.
- Virno, Paolo. *L' idea di mondo: intelletto pubblico e uso della vita*. Quodlibet 70. Macerata: Quodlibet, 2015.

- Virno, Paolo y Hardt, Michel. *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Vitoria, Francisco de. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Editado por Armando D. Pirotto. Madrid: Espasa-Calpe, 1975.
- Vlassopoulos, Kostas. «Slavery, freedom and citizenship in classical Athens: beyond a legalistic approach». *European Review of History—Revue européenne d’histoire*, 2009, 347-63. <https://doi.org/10.1080/13507480902916852>.
- Walser, Roberto. *Jakob von Gunten*- Traducido por Juan José del Solar. Madrid: Siruela, 2015.
- Walzer, Michel. *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*. Traducido por Heriberto Rubio. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Weil, Simone. *Echar raíces*. Traducido por Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella. Madrid: Trotta, 1996.
- . *Escritos de Londres y últimas cartas*. Editado por Maite Larrauri. Madrid: Trotta, 2000.
- . *Escritos históricos y políticos*. Traducido por Agustín López y María Tabuyo. Madrid: Trotta, 2007.
- . *La fuente griega*. Traducido por María Eugenia Valentié. Buenos Aires: Sudamericana, 1961.
- Wénin, André. *Israël, étranger et migrant. Réflexions à propos de l’immigré dans la Bible*, Mélanges de Science Religieuse, n. 52, 1995.
- Whitehead, David. *The ideology of the Athenian metic*. Supplementary volume / Cambridge Philological Society, no. 4. Cambridge: Cambridge Philological Society, 1977.

Widder, Nathan. *Political Theory after Deleuze*. New York: Continuum, 2012.

Winckler, Lutz. *La función social del lenguaje fascista*. Traducido por Antonio Pérez-Ramos. Barcelona: Ariel, 1979.

Zanzotto, Andrea. *In nessuna lingua. In nessun luogo. Le poesie in dialetto 1938-2009*. Macerata: Quodlibet, 2019.

Žižek, Slavoj, ed. *La idea de comunismo: the New York Conference (2011)*. Tres Cantos, Madrid: Akal, 2014.

———. *La nueva lucha de clases: los refugiados y el terror*. Traducido por Damián Alou. Barcelona: Anagrama, 2016.

